

Электронная библиотека
Гражданское общество в России

Августин Аврелий

О граде Божьем

Кн. VI-XI

Электронный ресурс

URL: http://www.civisbook.ru/files/File/Avgustin_6-11.pdf

Августин Аврелий

О граде Божьем

Книги VI-XI



Книга VI

Предисловие

В пяти предыдущих книгах были достаточно, как мне кажется, опровергнуты мною те, по мнению которых многие и ложные боги, которых христианская религия признает бесполезными идолами или нечистыми духами и опасными демонами, — во всяком случае тварями, а не Творцом, — должны почитаться ради выгод настоящей смертной жизни и земных благ, — почитаться обрядами и служением, называемыми по-гречески Асстреих и приличествующими единому истинному Богу. Но кому не ясно, что для крайнего безумия или упрямства не хватит не только этих пяти, но и скольких угодно книг, коль скоро они находят пустейшую славу в том, чтобы не уступать ни перед какими доводами истины к погибели, конечно же, тех, над которыми господствуют столь великие пороки? Ибо, несмотря на все искусство врача, недуг может остаться непобедимым не по вине врача, а по нежеланию лечиться больного.

Те же, которые, поняв и обсудив прочитанное, относятся к нему или без всякого упрямства, или, по крайней мере, без большого и крайнего упрямства, свойственного застарелому заблуждению, — те скажут, что своими пятью оконченными книгами мы сделали бы, пожалуй, гораздо больше, чем того требовали поднятые нами вопросы, если бы распространялись поменьше; для них не может быть сомнения в том, что вся та ненависть, которую из-за бедствий настоящей жизни и превратности и изменчивости земных предметов питают к христианской религии люди невежественные, — между тем как люди ученые,

находящиеся под влиянием безумного непочтения, не только потворствуют, но и покровительствуют ей вопреки своей совести, — вся эта ненависть совершенно лишена разумного основания и, напротив того, исполнена легкомысленной дерзости и опаснейшего задора.

Глава I

Итак, согласно предложенному нами плану, теперь должны быть опровергнуты и изобличены и те, по мнению которых языческие боги, сокрушенные христианской религией, должны почитаться не ради настоящей жизни, но ради жизни, которая наступит после смерти. Свое рассуждение об этом предмете мне хотелось бы начать следующими полными истины словами святого псалма: «Блажен человек, который на Господа возлагает надежду свою и не обращается к гордым и к уклоняющимся ко лжи» (Пс. XXXIX, 5). Но среди этой суеты и ложных пустословий с гораздо большей снисходительностью должны быть выслушаны философы: им не нравились подобные мнения и заблуждения народов, которые воздвигли кумиры богам и о тех, кого называют бессмертными богами, измыслили много ложного и недостойного или поверили этому измышленному, и свои верования примешали к культу и священным обрядам. С этими-то людьми, которые если и не открыто, то по крайней мере шепотом время от времени неодобрительно высказывались о подобных вещах, стоит порассуждать о поставленном выше вопросе, а именно: о том, следует ли ради жизни, наступающей после смерти, почитать не единого Бога, создавшего все духовные и телесные твари, а многих богов, которые, по мнению некоторых и притом лучших и славнейших философов, своим бытием и верховным положением обязаны этому единому Богу?

Впрочем, кто стал бы слушать речи и рассуждения о том, будто вечную жизнь дают какие-либо боги из тех, о которых я упоминал в четвертой книге, которым каждому в отдельности приписываются свои особенные, касающиеся мельчайших предметов обязанности? Или эти, весьма сведущие и умнейшие мужи (которые гордятся как великим благодеянием, что своими сочинениями научили людей, почему каждому из богов надо молиться, чего от каждого просить, чтобы с отвратительнейшими кривляниями, какие сплошь и рядом наблюдаются у мимов, у Либера не просили воды, а у Лимф — вина), дадут кому-нибудь из людей, — когда он станет молиться бессмертным богам и на просьбу у

Лимф вина получит от них ответ: «Мы имеем воду, вино проси у Либера», — основание сказать: «Если вы вина не имеете, дайте мне, по крайней мере, вечную жизнь»? Что может быть чудовищнее этой нелепости? Не скажут ли эти хохотуньи (они обыкновенно очень смешливы), — если только они, подобно демонам, не стараются вводить в обман, — в ответ этому просителю: «Можешь ли ты, любезный, думать, что в нашей власти располагать жизнью (у!сат), когда знаешь, что мы не имеем даже и виноградной лозы (vicет)?»

Итак, было бы бессмысленнейшей глупостью просить или надеяться на вечную жизнь от таких богов, которые в настоящей кратковременной и бедственной жизни и в том, что касается ее поддержания и подкрепления, считаются надзирающими за столь мелкими частностями, что если бы у одного из них попросили что-либо находящееся во власти и ведении другого, то это показалось бы несообразным и нелепым до такой степени, что было бы весьма похожим на дурачество мимов. Это смешно, когда делается умелыми комедиантами в театре; еще смешнее, когда делается невежественными глупцами в жизни. Итак, насколько это касается богов, которых ввели в обиход в государстве, ученые люди тщательно исследовали и передали потомству, о чем и какому богу или богине следует молиться; о чем, например, Либеру, о чем — Лимфам, о чем — Вулкану и прочим богам, которых я отчасти упомянул в четвертой книге, отчасти же не счел нужным и упоминать. Затем, если попросить у Цереры вина, у Либера хлеба, у Вулкана воды, у Лимф огня, то это будет уже заблуждением, во сколько же раз должно быть большим безумием молиться тому или иному из этих богов о жизни вечной?

Когда мы рассуждали о земном царстве и останавливались на вопросе, кого из богов или богинь люди могли бы считать подателями этого царства, то, перебрав всех их, нашли чуждым всякой истины думать, будто кто-нибудь из этих многих и ложных богов обустраивает даже эти земные царства. Не будет ли после этого бессмысленнейшим бесчестьем верить, будто кто-нибудь из них может дать жизнь вечную, которую безо всякого сомнения и сравнения надлежит предпочитать всем земным царствам? Ведь не потому же подобные боги оказались не в состоянии дать даже земного царства, что они якобы велики и преславны, а это — мало и презренно, так что заботиться о нем было бы

несовместимо с их величием. Пусть быстро погибающие земные царства вследствие человеческой слабости и заслуживают на чей-либо взгляд презрения; но сами боги таковы, что оказались недостойными и того, чтобы предоставить им дарование и сохранение даже и этих царств. Если же (как это видно из сказанного в двух предыдущих книгах) из всей этой толпы богов-аристократов и богов-плебеев ни один не в состоянии даровать смертным смертные же царства, то во сколько раз менее может он делать смертных бессмертными?

Но мы ведем уже речь с теми, которые полагают, что боги должны почитаться не ради настоящей, а ради будущей жизни, — должны почитаться не за то, что им, вопреки истине, приписывается на основании пустого мнения, как принадлежащее и свойственное их власти (как полагают те, которые почитание богов считают необходимым ради выгод настоящей смертной жизни и которых, насколько мог, я опроверг в пяти предыдущих книгах). Если бы дело обстояло так, что возраст поклонников богини Ювенты был бы цветущее, а презирающие ее или умирали в юности, или же, будучи юношами, впадали в старческую дряхлость; если бы бородатая Фортуна покрывала волосами щеки своих почитателей гуще и пышнее, а тех, кто отвергает ее, мы видели бы безбородыми или имеющими бороду жидкую; то мы и тогда имели бы полное основание сказать, что могущество каждой из этих богинь на этом и оканчивается, что они некоторым образом ограничены в своих действиях, а потому не следует ни у Ювенты просить будущей жизни, если она не в состоянии дать бороды, ни от бородатой Фортуны ожидать чего-либо доброго в будущей жизни, когда в настоящей она не имеет ни малейшей власти сообщать и тот самый возраст, в котором человек покрывается бородой. Но если нет необходимости почитать этих богинь ради того, что считается находящимся в их власти, потому что многие почитатели Ювенты решительно не пользуются цветущей юностью, а из тех, которые не чтут ее, многие наслаждаются юношеской крепостью; равно и многие поклонники бородатой Фортуны или вовсе не имеют бороды, или же имеют не бороду, а бороденку, и сколько ни кланяются ей, все равно остаются предметом насмешек со стороны бородатых ее недоброжелателей, то не безумным ли будет человеческое сердце, если, найдя пустым и смешным почитание богов из-за временных и преходящих даров, из которых один оказывается подлежащим ведению одного бога, а другой — ведению другого, признает это почитание

полезным ради будущей жизни? Что эти боги дают вечную жизнь, этого не посмели сказать и те, которые, полагая, что богов чрезвычайно много, разделили между ними временные действия, за которые бы их почитали безумствующие толпы, чтобы ни один из них не сидел без дела.

Глава II

Кто исследовал все это тщательнее Марка Варро-на? Кто сделал открытия более ученые, предоставил размышления более глубокие, взаимосвязи более остроумные, описания более полные? Особенным красноречием, правда, он не отличался; зато до такой степени отличался ученостью и обширностью выводов, что во всех отраслях знания, которое мы называем светским, а они — свободным, в такой же мере обогащает занимающегося науками фактическими сведениями, в какой Цицерон доставляет наслаждение изучающему красноречие. Это подтверждает и сам Туллий, говоря в своих академических книгах, что состязание, которое в этих книгах излагается, он вел с Марком Варроном, «человеком, — замечает он, — бесспорно остроумнейшим и, несомненно, ученейшим из всех». Не говорит «красноречивым», потому что в этом отношении Варрон значительно уступает Цицерону, но «бесспорно остроумнейшим». И в тех книгах, в которых подвергает все сомнению, т. е. академических, прибавляет: «несомненно, ученейшим». Значит, в этом отношении он был так уверен, что сомнение, которое распространяет на все, в данном случае устраняет; как будто, выступая в защиту сомнений академиков, относительно одного этого пункта забыл, что он и сам академик.

А в первой книге, давая похвальный отзыв о литературных трудах Варрона, он. говорит: «В своем собственном городе мы были странниками и блуждали, точно заезжие гости; твои книги как бы вернули нас домой, чтобы мы узнали наконец, кто мы такие и где находимся. Ты ознакомил нас с хронологией отечества, его историей, со священным правом, с жреческой, домашней и общественной дисциплиной, с положением стран и мест, с именами, родами, значениями и причинами вещей божественных и человеческих». Итак, этот столь знаменитый и славный опытностью муж (о нем даже и Теренциан в весьма изящном стишке говорит: «Варрон, муж во всех отношениях ученый»), который прочитал так много, что удивляешься, как у него хватило времени еще что-то написать, и написал так много, что

едва веришь, чтобы он мог какого-либо автора прочитать, — этот, говорю, столь великий умом и эрудицией человек вряд ли в числе тех якобы божественных вещей, которые описывал, описал столько достойного смеха, презрения и отвращения, если бы был противником и гонителем этих вещей и если бы считал их относящимися не к религии, а к суеверию.

И вот он, чтивший богов и находивший их достойными почитания до такой степени, что, как сам же говорит в упомянутом сочинении, боялся, как бы они не погибли не от нашествия неприятелей, а от небрежности граждан, от которой он, как от своего рода гибели, по его же словам, спасал их и благодаря своим книгам укрывал и сохранял в памяти добродетельных людей гораздо надежнее, чем Метелл — храм Весты от пожара, а Эней — пенатов от троянского разгрома, — он же сам и передал потомству для чтения такие вещи, которые на взгляд как разумных, так и неразумных людей кажутся заслуживающими презрения и крайне враждебными религиозной истине. Что же это значит, как не то, что этот остроумнейший и весьма сведущий, но не освобожденный Святым Духом человек находился под гнетом обычаев и законов своего государства; и тем не менее не хотел под видом похвалы религии молчать о том, что беспокоило его душу.

Глава III

Варрон написал сорок одну книгу о древностях; разделил их на вещи человеческие и божественные; вещам человеческим он посвятил двадцать пять книг, а божественным — шестнадцать. Основанием такого деления послужило его желание оставить о вещах человеческих четыре части по шесть книг в каждой; он обратил внимание на то, кто делает, где делает, когда делает, что делает. Таким образом, в первых шести книгах он говорит о людях, в других шести — о местах, в следующих шести — о временах, в последних шести — о вещах. Четырежды шесть — только двадцать четыре; но одну особую книгу он ставит в начале, говоря в ней предварительно о всех этих предметах общим образом. И в отношении к божественным вещам он выдержал то же начало деления, насколько дело касается того, что должно совершаться в честь богов. Ибо совершаются культы, совершаются людьми, совершаются в известных местах и в известные времена. Каждый из этих четырех упомянутых мною предметов он рассматривает в трех особых книгах: в первых трех говорит о людях, в

других трех — о местах, в следующих трех — о временах, в последних трех — о культах, с тончайшим разграничением исследуя и здесь: кем, где, когда и что отправляется. Но поскольку нужно было сказать и о том, кому отправляется, и читатель особенно ждал именно этого, то он присовокупил еще три последние книги и о самих богах, так что из трех, взятых пять раз, составилось пятнадцать. Всех же книг, как мы сказали, шестнадцать, потому что и в начале этих книг он поставил одну особую, которая служит общим к ним введением.

Написав эту книгу, он подразделяет последовательно каждую из пяти частей. Три первые книги, касающиеся людей, подразделяются у него так, что первая из них говорит о понтификах, вторая — об авгурах, третья — о храмовых квиндецемвирах. Из второй группы книг, касающихся мест, в первой говорится о часовнях, во второй — о храмах, в третьей — о религиозных местах; следующие три, касающиеся времен, т. е. праздничных дней, подразделяются так, что первая из них говорит о днях жертвоприношений, вторая — об играх цирка, третья — о театральных играх; в четвертой группе книг, касающихся культа, первая своим предметом имеет освящения, вторая — культ частный, третья — культ публичный За этой, так сказать, пышной процессией в трех последних книгах выступают и сами боги, для которых устроен весь этот культ: в первой — боги известные, во второй — боги неизвестные, в третьей, самой последней, — боги избранные и главные.

Глава IV

Что желать или надеяться во всем этом изяществе и тонкости последовательных разделений и разграничений найти вечную жизнь было бы делом напрасным, — это каждому человеку, не враждебному самому себе в силу сердечного упрямства, очевидно из того, что нами уже сказано, и станет еще очевиднее из того, что будет сказано ниже. В самом деле, все эти установления суть установления или людей, или демонов, в том числе и тех демонов, которых они называют добрыми; мы же скажем прямо: всех без исключения нечистых и несомненно злых духов, которые из зависти тайно вкладывают в помыслы нечестивых людей вредные мнения, губящие человеческую душу и лишающие ее возможности соглашаться с неизменной и вечной истиной и прилепляться к ней, а иногда и открыто действуют на их чувства и, насколько могут, утверждают во вредных мнениях разными обольщениями. Варрон сам

сознается, что о человеческих вещах он написал вначале, а о божественных потом потому, что вначале появились государства, а затем уже ими были установлены божественные вещи. Между тем истинная религия установлена не каким-либо земным государством, но сама созидает небесный град. Ее внушает и ей учит своих истинных почитателей истинный Бог, Податель вечной жизни.

Итак, Варрон, по собственному его признанию, вначале написал о человеческих, а затем уже о божественных вещах потому, что божественные вещи установлены людьми; в подтверждение этого он говорит следующее: «Как живописец, — пишет он, — существует раньше, чем картина, архитектор — раньше, чем здание, так же точно и государства появились раньше, чем то, что ими установлено». Он прибавляет, впрочем, что вначале написал бы о богах, а потом о людях, если бы писал о всей и всякой природе богов. Как будто в своих книгах он пишет только о некоторой, а не о всей природе богов, или будто природа богов, хотя и не вся, а только некоторая, не должна считаться более раннею, чем природа людей! Затем, когда он тщательно описывает в последующих трех книгах богов известных, неизвестных и избранных, то ведь, кажется, он не пропустил ни одной природы богов? Итак, что же значат его слова: «Если бы мы писали о всей природе богов и людей, то рассказали бы вначале о богах, а потом уже о людях»? Или он писал о всей и всякой природе богов, или о некоторой, или же о не существующей вовсе. Если о всей и всякой, то божественные вещи непременно должны были бы быть поставлены им впереди человеческих; если о некоторой, то почему бы и в таком случае не сказать о божественных вещах прежде, чем о человеческих? Разве даже и некоторая часть богов не заслуживает предпочтения перед всеми людьми? Если же предпочтение некоторой части богов перед целым миром человеческих вещей казалось делом слишком уж великим, то часть эта заслуживала предпочтения перед вещами по крайней мере римскими.

Ведь в книгах о человеческих вещах описываются у него вещи не настолько, насколько они относятся ко всему земному шару, а лишь настолько, насколько касаются одного Рима.

Однако сам Варрон говорит, что в порядке написания книги о человеческих вещах он поставил раньше книг о вещах божественных

заслуженно, как живописца ставят раньше картины, архитектора раньше здания, весьма ясно показывая этим, что и описанные им божественные вещи изобретены людьми, как картина или здание. Остается, следовательно, заключить, что писал он о природе богов вовсе не существующей; но сказать это открыто он не хотел, а оставил догадываться читателям. Ведь когда Варрон говорит, что он пишет «не о всей и всякой природе богов», то это выражение мы можем понимать и так, что он пишет о некоторой природе богов, но можем понимать и так, что он пишет о природе совсем не существующей: потому что природа, которая не существует, не есть ни вся, ни какая-нибудь. Действительно, когда он говорит, что если бы писал о всей и всякой природе богов, то в порядке описания она должна была бы быть поставлена раньше человеческих вещей; но когда вслед за тем не он говорит, а говорит сама истина, что хотя не вся и всякая, а по крайней мере какая бы то ни была истинно божественная природа должна быть поставлена впереди дел римских, а между тем поставлена после, и поставлена справедливо, то остается заключить, что природа эта не существует.

Итак, Варрон хотел предпочесть не человеческие вещи вещам божественным, а вещи истинные вещам ложным. Ведь в том, что он писал о вещах человеческих, он следовал историческим рассказам; чему же, как не пустому верованию в вещи, которых и на свете нет, следовал он, когда говорил о так называемых вещах божественных? Это, несомненно, он и хотел дать понять тонким намеком, не только описав человеческие вещи прежде божественных, но и приведя основание, почему так сделал. Умолчи он об этом, другие сделанное им объяснили бы, пожалуй, иначе. Но присовокуплением этого основания он отнял всякую возможность делать другим произвольные на этот счет догадки, и в то же время достаточно ясно показал, что предпочел людей человеческим учреждениям, а не человеческую природу природе божественной. Таким образом, он сознался, что книги о божественных вещах написаны им не о правде, свойственной природе, а о лжи, свойственной заблуждению. В другом месте, как упомянул я в четвертой книге, он выражается на этот счет яснее, говоря, что если бы сам он построил новый город, то взял бы для него образец у природы; но так как нашел уже город старый, то не мог не следовать его обычаям.

Глава V

Затем, по словам того же Варрона, есть три рода теологии, т. е. теории, объясняющей божественные вещи, из которых один называется мифическим, другой — физическим, третий — гражданским; что же это за три рода теологии? Тот род теологии, который у Варрона поставлен первым, по-латыни мы назвали бы сказочным; но будем называть его баснословным, так как мифическим назван он от басен: греческое слово ц-иЭо^ значит басня. Второй пусть называется естественным согласно обычному словоупотреблению. Третий, наконец, сам Варрон называет по-латыни гражданским. «Мифический, — продолжает Варрон, — это тот род (теологии), который преимущественно употребляют поэты; физический — философы; гражданский — народы. В том роде, который я назвал первым, много придумано такого, что противно достоинству и природе бессмертных. Тут рассказывается, что один бог рождается из головы, другой — из бедра, третий — из капель крови; что боги воруют, прелюбодействуют, прислуживают людям; наконец, тут же богам приписывается такое, что бывает свойственно не только вообще человеку, но и человеку самому презренному». На этот раз Варрон осмелился, считая себя в данном случае находящимся в полной безопасности, ясно и недвусмысленно сказать, какое оскорбление природе богов нанесено лживыми баснями. Ибо в этом случае он говорил не о естественной и гражданской теологии, а о теологии басенной, которую находил возможным порицать открыто.

Посмотрим теперь, что говорит он о втором роде. «О втором роде, указанном мною, — пишет Варрон, — философы оставили нам много сочинений, в которых показывается, кто такие боги, где они, каково их происхождение и свойство, с какого времени они существуют или же были всегда; из огня ли они, как думал Гераклит, или из чисел, как полагал Пифагор, или из атомов, как говорил Эпикур; и многое другое, что удобнее слушать в стенах школ, чем на форуме». В этом роде теологии, который называется физическим и обязан своим происхождением философам, Варрон не порицает ничего; упоминает только о спорах между самими философами, благодаря которым возникло множество различных сект. Однако этот род теологии он удаляет с форума, т. е. от народа, и запирает его в стенах школ. Между тем, первому роду теологии, роду самому лживому и мерзкому, предоставляет

право гражданства. Вот каков благочестивый народный слух, хоть бы и у самих римлян! Что о бессмертных богах говорят философы, того он не выносит, а что напевают поэты и представляют гистрионы, то, хотя измышлено вопреки достоинству и природе богов и может быть свойственно не только человеку вообще, но и самому презренному человеку, он не только выносит, но и слушает с удовольствием. Мало того, думают даже, что все подобные вещи угодны самим богам и что ими надлежит их умилостивлять.

Кто-нибудь скажет: «Отделим эти два рода теологии, мифический и физический, т. е. баснословный и естественный, от гражданского, который теперь у нас на очереди и который выделил сам Варрон, и затем посмотрим, как он объясняет этот гражданский». Почему баснословный род должен быть отделен от гражданского, это я понимаю: причина в том, что он ложен, мерзок и постыден. Но желание отделить естественный от гражданского — чем назвать иным, как не выражением признания, что и сам гражданский ложен? В самом деле, если он естественен, то что же в нем заслуживает порицания, за что бы его надлежало исключить? С другой стороны, если так называемая гражданская теология — теология неестественная, то в чем ее заслуга, за что бы ее следовало принимать? Вот где настоящая причина, почему Варрон писал о человеческих вещах прежде, а о божественных после: она в том, что в вещах божественных он имел дело не с природой, а с человеческими установлениями.

Обратимся теперь к теологии гражданской. «Третий род, — говорит Варрон, — граждане должны знать и понимать, а особенно жрецы в гражданских обществах. В нем говорится о том, каких богов надлежит почитать публично, какие совершать каждому из них обряды и жертвоприношения». Послушаем, что говорится далее. «Первая теология, — замечает он, — приспособлена по преимуществу к театру, вторая — к миру, третья — к обществу гражданскому». Кто не поймет, какому роду отдавал Варрон пальму первенства? Конечно, второму, который, как было сказано выше, принадлежит философам. Этот род, по словам его, приспособлен к миру, а по представлению философов в вещах нет ничего превосходнее мира. Но, спрашивается, отделил ли он или объединил те две теологии, первую и третью, т. е. теологию театра и (теологию) гражданского общества? Мы видим, что принадлежащее городу не всегда принадлежит миру, хотя город и существует в мире: может случиться, что

на основании ложных мнений в городе поклоняются и веруют тому, чего никогда не было ни в мире, ни даже вне мира. А где театр, как не в городе? Кто установил театр, как не государство? Для чего оно установило его, как не для сценических игр? Где эти сценические игры, как не в числе божественных вещей, о которых с таким искусством написаны эти книги?

Глава VI

Хотя ты, Марк Варрон, человек остроумный и в высшей степени ученый, однако же ты не Бог, а человек, и притом человек, не приведенный Духом Божиим к познанию истины и свободы, чтобы мог созерцать и открывать нечто божественное. Ты, пожалуй, видишь, как должны отличаться божественные вещи от человеческой лживости и пустоты; но в вопросах общественного культа боишься затронуть ошибочные народные мнения и обычаи, хотя, когда так или иначе рассматриваешь их и сам сознаешься, и вся литература ваша провозглашает, что они несогласны с природой даже таких богов, каких слабый человеческий разум представляет себе в стихиях этого мира. Чем же помог тебе в настоящем случае человеческий, пускай и самый лучший, разум? Чем помогла тебе в таких затруднительных обстоятельствах человеческая, хотя и всесторонняя и самая обширная ученость? Ты хочешь почитать богов естественных, но вынуждаешь чтить богов гражданских. Придумал ты богов басенных, чтобы свободнее высказать свой образ мыслей о них; но осуждаешь при этом волей-неволей и богов гражданских. Говоришь, что мифические боги приспособлены к театру, естественные — к миру, а гражданские — к городу; но мир — дело божественное, а города и театры — человеческие; и в театрах осмеиваются не иные какие боги, но те же, которые почитаются в храмах; и игры вы даете не иным богам, но тем же, которым приносите жертвы. Не гораздо ли более достойное свободного мыслителя и более тонкое разграничение сделал бы ты, если бы сказал, что одни боги — боги естественные, а другие установлены людьми; что относительно же установленных людьми одно говорят книги поэтов, и совсем иное — книги жрецов; но что-де и те и другие настолько согласны между собой во лжи, что одинаково нравятся демонам, которые враждебны учению истины?

Оставим пока так называемую естественную теологию, о которой будет идти речь потом, и спросим: благоразумно ли просить и ждать

вечной жизни от богов поэтических, театральных, сценических? Разумеется, нет; пусть истинный Бог сохранит нас от такого крайнего и святотатственного безумия! Каким образом можно было бы просить вечной жизни у таких богов, которым подобные вещи нравятся и которых они умилостивляют, когда выводят на свет их преступления? Полагаю, что никто еще не доходил в своем безумии до такого дикого бесчестья. Итак, ни от басенной, ни от гражданской теологии никто не получает вечной жизни. Та, измышляя о богах постыдные вещи, сеет, а эта, благоприятствуя ей, пожинает. Первая сеет ложь, последняя — собирает. Первая марает божественные вещи придуманными преступлениями, последняя шутливые представления преступлений вводит в число вещей божественных. Первая гнусные вымыслы о богах воспевает в стихах поэтов, последняя посвящает их богам во время самих празднеств богов. Первая воспевает, последняя делает предметом любви злодеяния и преступления богов. Та выдает или измышляет, эта или подтверждает действительное, или услаждается ложным. Обе они гнусны; обе достойны презрения; но та, театральная, проповедует публичное непотребство, а эта, гражданская, этим непотребством украшается. От того ли, спрашивается, ждать вечной жизни, чем оскверняется и настоящая кратковременная? Или сообщество людей негодных, когда они втираются к нам в расположение, оскверняет жизнь, а сообщество демонов, когда их чтут их же преступлениями, жизни не оскверняет? Ведь если их преступления — преступления действительные, то как злы они в таком случае! Если же ложные, то как худо они почитаются!

Читая это, человек, крайне несведущий в вещах подобного рода, может, пожалуй, подумать, что о богах разглашается преступным образом лишь то недостойное божественного величия и достойное осмеяния, что воспевается в стихах поэтов и представляется на сцене; но те священные действия, которые совершаются не гистрионами, а жрецами, свободны и чужды этой мерзости. Если бы это было так, в таком случае никто никогда не пришел бы к мысли совершать в честь богов театральные мерзости, и сами боги никогда не потребовали бы их для себя. Но потому и не было стыдно совершать такие вещи в угоду богам в театрах, что подобные им отправлялись и в храмах.

Сам Варрон, стараясь отличить гражданскую теологию как нечто особенное от теологии баснословной и естественной, давал понять, что

она скорее образована из той и другой, чем совершенно обособлена от них. По его словам, произведения поэтов дают меньше, чем нужно знать народу, а сочинения философов, напротив, больше, чем народу полезно рассуждать. «И того и другого, — говорит он, — следовало избежать, и потому из обоих родов немало взято для целей гражданских. Поэтому вместе с гражданскими вещами мы описываем и то, что они имеют общего с поэтами, хотя в данном отношении у нас больше общего с философами, чем с поэтами». Значит, есть общее и с поэтами. Но в другом месте Варрон говорит, что относительно поколений богов народы склонялись более на сторону поэтов, чем физиков. Очевидно, что в первом случае он говорит о том, что должно быть, а в другом — о том, что есть в действительности. По его словам, физики писали ради пользы, а поэты ради удовольствия. Поэтому то, чему из написанного поэтами народы не должны следовать, представляет собой описания преступлений богов. А между тем, преступления эти доставляют наслаждение и народу, и самим богам! Он говорит, что поэты пишут ради удовольствия, а не ради пользы. А пишут, однако же, такое, чего боги от народов ждут, а народы дают!

Глава VII

Итак, сличим с теологией гражданской исполненную непотребства и мерзости теологию басенную, театральную и сценическую, и вся она, заслуженно признаваемая достойной порицания и отвращения, окажется частью той, которую будто бы следует уважать и почитать, — притом не такой частью (как я намерен доказать), которая не гармонирует с целым и, таким образом, как бы чужда общему телу, соединена и сцеплена с ним некстати и невпопад, но совершенно согласованной и соединенной с ним теснейшим образом, т. е. органической частью этого тела.

На что, в самом деле, указывают эти статуи, формы, возрасты, пол и одежды богов? Неужели бородатый Юпитер и безбородый Меркурий есть только у поэтов, а у понтификов — нет. Неужели в честь При-апа отправляют гнусные безобразия одни только мимы, но никак не жрецы? Или он одним образом выставляется для поклонения в местах священных и совсем другим является в театр, служа объектом всеобщей потехи? Старик Сатурн и юноша Аполлон — только ли маски гистрионов, но вовсе не статуи, стоящие в храмах? Почему Форкул, охраняющий двери, и Лиментин, сторожащий порог, суть боги мужского пола, а Кардея,

охраняющая петли, божество женское? Не встречается ли в книгах о божественных вещах такое, что серьезные поэты для своих стихов посчитали бы постыдным? Разве лишь театральная Диана носит оружие, а городская — просто дева? Или сценический Аполлон играет на цитре, а дельфийский не владеет этим искусством? Но это в ряду других мерзостей — еще вполне терпимые. Чего только не думали о самом Юпитере те, которые поставили его кормилицу в Капитолии? Не вывел ли их на свет Эвгемер, по описанию которого, исполненному отнюдь не басенных бредней, а составленному с исторической тщательностью, все подобного рода боги были и смертными людьми? Приставив к столу Юпитера богов-прихлебателей, паразитов, что другое хотели они сделать, как не установить шутовские обряды? Если бы мим сказал, что к столу Юпитера приглашены паразиты, показалось бы, что он хочет вызвать смех. Но это сказал Варрон; сказал не в насмешку над богами, а для их прославления; доказывается это тем, что он написал это в книгах о вещах божественных, а не в книгах о вещах человеческих, — написал не там, где говорит о сценических играх, а там, где рассуждает о нравах Капитолия. В конце концов подобные вещи одерживают над ним верх, и он сознается, что, коль скоро богов наделили человече-'скими формами, то и стали верить, что они наслаждаются человеческими удовольствиями.

Подобные вредные верования не упустили случая поддержать со своей стороны и злые духи, потешаясь над человеческими умами. Вот и вышло, что прислужник храма Геркулеса от нечего делать в свободное время начал играть в кости сам с собой, попеременно обеими руками, одной за Геркулеса, другой за самого себя, с условием: если выиграет сам, то на доходы храма приготовит себе ужин и приведет любовницу; если же победителем останется Геркулес, то и другое он предложит за свой счет Геркулесу. Проиграв самому себе, он предложил богу Геркулесу обещанный ужин и известнейшую блудницу Ларентину. Эта последняя, заснув в храме, увидела во сне, будто к ней обратился Геркулес и сказал ей, что вознаграждение, которое она думала получить от Геркулеса, она получит от того юноши, которого встретит первым при выходе из храма. Когда же она выходила, первым встретил ее весьма богатый юноша Тарутий, долго жил с нею в любовной связи и умер, оставив ее своей наследницей. Получив огромнейшие деньги, она, чтобы не показаться неблагодарной за божественный дар, поступила так, как считала наиболее приятным богам: написала завещание в пользу римского народа; когда

она умерла, завещание ее было найдено. Говорят, что за такую услугу ее удостоили даже божественных почестей.

Выдумай это поэты, сыграй подобное мимы, оно, несомненно, было бы отнесено к басенной теологии и признано несовместимым с достоинством теологии гражданской. Но поскольку о такого рода мерзостях, — мерзостях, встречающихся не у поэтов, мимов и в театрах, а у народа, в культе и в храмах, — говорит такой знаменитый писатель, то не гистрио-ны напрасно представляют в увеселительных играх такое великое непотребство богов, а напротив, жрецы напрасно стараются изображать в обрядах несуществующее благородство этих богов. Есть культ Юноны, — он отправляется на излюбленном ею острове Самосе, — в котором она выходит замуж за Юпитера; есть культ Цереры, в котором разыскивается похищенная Плутоном Прозерпина; есть культ Венеры, в котором оплакивается растерзанный вепрем ее любимец, прекраснейший юноша Адонис; есть культ Матери богов, в котором злосчастная судьба красивого юноши Атиса, любимого ею и оскопленного из женской ревности,оплакивается при участии несчастных скопцов же, называемых галлами.

Все это — вещи гораздо более безобразные, чем всевозможная сценическая мерзость. Зачем же в таком случае стараются отделить мифические, относящиеся собственно к театру измышления поэтов о богах от гражданской теологии, имеющей, мол, отношение к городу, как от почетного и достойного — недостойное и мерзкое? Скорее следовало бы благодарить гис-трионов за то, что они щадят стыдливость людей и не показывают на зрелищах всего того, что скрывается за священными стенами храмов. Что хорошего можно думать об их сокровенной святыне, когда так много гнусного в том, что выставляется на обозрение? Что тайно совершается у них людьми оскопленными и женоподобными, — это, конечно, знают они одни. Но самих этих людей, несчастных, отвратительным образом обезображенных и изуродованных, они никак не смогли скрыть. Пусть убеждают они, кого могут, что через подобных людей у них совершается нечто священное; они не могут отрицать, что сами эти люди считаются у них принадлежащими к их святыне. Что у них совершается, мы не знаем; но через каких людей совершается, знаем. Мы знаем, что представляется у них на сцене; а на сцену никогда, даже в хоре блудниц, не проникал человек оскопленный и женоподобный, хотя на

этой сцене дают у них представления люди непотребные и бесчестные, а люди честные давать их не должны. Каков же, следовательно, тот культ, для отправления которого святость избрала таких людей, каких гнушается и театральная мерзость?

Глава VIII

Но все это, говорят, имеет некоторый физиологический смысл, т. е. заимствуемый из естественных законов. Как будто в настоящем рассуждении мы имеем дело с физиологией, а не с теологией, говорим о природе, а не о Боге! Ибо, хотя истинный Бог есть Бог не по мнению, а по природе, однако не всякая природа — Бог; потому что природа есть и у человека, и у скота, и у дерева, и у камня, но ни один из этих предметов не есть Бог. Если же сущность того толкования, которое прилагается к культу Матери богов, состоит в том, что Мать богов — земля, то к чему спрашивать дальше, вести исследование об остальном? Что более очевидным образом подтверждает мнение тех, которые говорят, что все эти боги были людьми? В таком случае все они — земнородные, равно как и мать их земля. В истинном же богословии земля — творение Божие, а не мать.

Впрочем, как бы культ ее ни толковали и как бы ни сопоставляли его с природой вещей, во всяком случае мужчинам быть в роли женщин — не в порядке природы, а против него. Этот недуг, это преступление, этот позор открыто исповедуется в ее культе, тогда как при самых порочных людских нравах признание в нем едва добивается пытками. Наконец, если этот культ, более отвратительный, чем сценические мерзости, извиняется и очищается тем, что относительно его существуют своего рода толкования, по которым он означает природу вещей, то почему же не извиняются и не очищаются подобным же образом и поэтические измышления? Ведь многие толкуют точно так же и эти измышления; даже самый жестокий и ужасный миф о Сатурне, пожирающем своих сыновей, некоторые толкуют в том смысле, что время, которое обозначается под именем Сатурна, само же истребляет все, что ни рождает; или, как думал Варрон, Сатурн означает семена, которые снова возвращаются в землю, из которой выходят. Другие объясняли иным образом как то же самое, так и остальное.

Тем не менее, эта теология называется баснословной, и, несмотря на все подобные толкования, ее порицают, отвергают и не одобряют. Ее отличают не только от естественной теологии, принадлежащей философам, но и от гражданской, о которой у нас идет речь, имеющей, как говорят, отношение к городам и народам, — отличают как такую, которая должна быть по справедливости отвергнута за то, что измыслила о богах недостойные вещи. Расчет в этом случае очевиден. Остроумнейшие и ученейшие люди, писавшие об этих вещах, полагали, что обе теологии, басенная и гражданская, одинаково заслуживают порицания; но первую они осмеливались осуждать, а последнюю — нет. Поэтому первую они выставили как достойную порицания, а последнюю представляли для сравнения, как похожую на первую; это не для того, чтобы последнюю избирали, предпочитая первой, а для того, чтобы было понятно, что и последняя наравне с первой заслуживает презрения; и чтобы, таким образом, и не порицать открыто гражданскую теологию, и научить лучшие умы отвергать как ту, так и другую, и следовать так называемой естественной теологии. Ибо гражданская и басенная теология — обе баснословные и обе гражданские. Обе их найдет баснословными тот, кто благоразумно рассмотрит пустоту и мерзость обеих; обе найдет гражданскими, кто в празднествах гражданских богов и в городских божественных вещах обратит внимание на сценические игры, относящиеся собственно к теологии баснословной. Каким же, спрашивается, образом власть давать вечную жизнь можно приписывать кому-либо их таких богов, статуи и культы которых показывают, что они своими формами, своим возрастом, полом, одеждами, поколениями и обрядами весьма похожи на баснословных богов, отвергаемых самым явным образом. Все эти боги — или люди, за свою жизнь или смерть удостоенные культов и празднеств по подстрекательству и настоянию демонов, или же, по крайней мере, нечистые духа, при всяком удобном случае подкрадывающиеся к человеку, чтобы склонить его ум к заблуждению.

Глава IX

Сами обязанности богов, ограниченные такими пустяками и мелочами, требующие, по их мнению, чтобы каждому из них молились о подлежащем его попечению даре (о многих из этих обязанностей, хотя не о всех, мы уже сказали), не свойственны ли скорее шутовству мимов, чем достоинству богов? Если бы кто-нибудь пригласил к своему ребенку двух

кормилиц, из которых одна давала бы ему только пищу, а другая — только питье, подобно тому, как у них для этих целей призываются две богини, Эдука и Потина, . мы бы, несомненно, решили, что этот человек сумасбродствует и в своем доме делает нечто подобное миму. По их мнению, Либер назван так от освобождения (НЬегатепшт), потому что по его милости мужчины освобождаются от семени, когда испускают его при совокуплении; по отношению к женщинам, — так как и их они представляют испускающими семя, — ту же роль исполняет Либера, которую они считают еще и Венерой. Поэтому в храме Либера выставляется мужеский член, а в храме Либеры — женский. Либеру, сверх того, предлагают и женщин, и вино для возбуждения похоти. Поэтому вакханалии отправляются с величайшим безумием. Сам Варрон сознается, что подобные вещи могли твориться совершающими вакханалии не иначе, как при умственном исступлении. Впоследствии, впрочем, вакханалии вызвали против себя справедливое неодобрение здравомыслящего сената, и он повелел их уничтожить. Быть может, они наконец догадались, по крайней мере в этом случае, что в умах людей могут делать нечистые духи, которых считали богами. Таких вещей не делали и в театре. Там играют, но не безумствуют; хотя, впрочем, считать богами тех, которые услаждаются театральными играми, достойно безумия.

А что означает следующее: полагая различие между суеверием и религией в том, что суеверию свойственно бояться богов, религии же только почитать их, как родителей, а не бояться, как врагов, и таким образом представляя богов настолько добрыми, что они скорее щадят виновных, чем вредят невинному, Варрон упоминает, однако, что к женщине после родов приставляются три бога-хранителя, чтобы не подходил к ней ночью и не мучил ее бог Сильван. В знак их присутствия пороги дома обходят три человека, из которых один ударяет о порог топором, другой — пестом, третий обметает его метлой, чтобы этими орудиями земледелия воспрепятствовать богу Сильвану проникнуть в дом; потому что нельзя ни срубить и очистить дерево без топора, ни размолоть зерно без песта, ни собрать плоды в кучу без метлы. От этих трех предметов взяты названия и трех богов, которые охраняют роженицу от насилия Сильвана: именно, Интерцидона — от рассекающего (тгегсшо) топора, Пилюмна — от песта (р11ит) и Деверра — от метлы(мести — йеуегге). Таким образом, охрана от жестокости злого бога со стороны

богов добрых имеет силу в том только случае, когда против одного вооружается много и когда они от этого грубого, ужасного, дикого лесного бога защищаются символами земледелия. Это ли, спрашивается, незлобивость и согласие богов? Это ли благодетельные для городов божества, более достойные смеха, чем театральные посмешища?

Когда мужчина и женщина вступают в брак, призывается бог Югатин: пусть так. Но невеста должна быть введена в дом: приурочивается еще бог Домидук. Чтобы она осталась в доме, приставляется бог Домитий; чтобы она пребывала с мужем, придается богиня Мантурна, Что еще? Следовало бы пощадить человеческую стыдливость: пусть бы остальное доканчивала похоть плоти и крови с сохранением тайны стыда. Почему же спальня наполняется толпою божеств, когда из нее уходят и друзья жениха? Да и зачем наполняется? Наполняется не для того, чтобы, зная об их присутствии, заботились о целомудрии, а для того, чтобы женщина, слабая полом и на первых порах робкая, была лишена девственности при их содействии: тут находятся и богиня Виргиниенсия, и бог Субиг — отец, и богиня Према — мать, и богиня Пертунда, и Венера, и Приап. Зачем это? Если мужчине нужна в этом случае помощь со стороны богов, то не достаточно ли кого-то из них одного или одной? Неужели мало одной Венеры, которая потому, говорят, и получила свое имя, что без ее содействия женщина не перестает быть девицей? Если есть у людей хоть капля стыда, которого нет у богов, то разве при представлении о том, что присутствует и вникает в это дело такое множество богов того и другого пола, не проникаются супруги таким стыдом, что один меньше требует, а другая больше сопротивляется? Но пусть богиня Виргиниенсия присутствует затем, чтобы развязан был у новобрачной девственный пояс; пусть бог Субиг — чтобы она подчинилась мужу; богиня Према — чтобы, подчинившись, сохраняла покорное положение: что делает там богиня Пертунда? Да будет ей стыдно: пусть идет она вон. Должен же сделать что-нибудь и сам муж! В высшей степени позорно, если роль, от которой она имеет свое имя, исполняется кем-либо другим, кроме мужа. Но, быть может, присутствие ее терпимо потому, что она богиня, а не бог. Если бы она была богом и называлась Пертундом, то, спасая целомудрие жены, муж, пожалуй, потребовал бы против него помощи гораздо скорее, чем роженица против бога Сильвана. Но зачем я говорю это, когда там находится и Приап, самец-урод, на громаднейший и отвратительнейший

фаллос которого, по весьма почетному и благочестивому обычаю матрон, советуется сесть новобрачной? Пусть прилагают еще новые усилия и с какой угодно тонкостью отличают гражданскую теологию от баснословной, города от театров, храмы от сцен, священнодействия понтификов от стихов поэтов, как вещи почетные от гнусных, истинные от ложных, важные от пустых, серьезные от шуточных, такие, к которым надлежит стремиться, от таких, которые должны быть отвергнуты. Мы понимаем, что они делают. Они знают, что баснословная теология зависит от гражданской и отражает ее в стихах поэтов, как в зеркале; а потому, изложив гражданскую теологию, осуждать которую не отваживаются, они с превеликой смелостью обвиняют и порицают ее образ, чтобы люди, понимающие, чего они хотят, отворачивались и от самого оригинала, образом которого служит баснословная теология.

Впрочем, сами боги этот образ любят, видя себя в нем как бы в зеркале; так что из той и другой теологии вместе лучше всего видно, кто они и каковы. Поэтому-то грозными повелениями они и заставили своих почитателей посвящать себе мерзость баснословной теологии, выставлять ее в своих празднествах напоказ и считать в ряду божественных вещей; и таким образом с большей ясностью показали, что и сами они — нечистейшие духи, и что та презренная и отвратительная театральная теология представляет собой составную часть теологии гражданской, якобы высокой и похвальной, так что одной частью она содержится в книгах жрецов, другой — в стихах поэтов, будучи в целом ложной и мерзкой и заключая в себе измышленных богов. Имеет ли она и другие части — это вопрос отдельный; в настоящем случае, по поводу сделанного Варроном деления, я показал, полагаю, достаточно ясно, что и гражданская, и театральная теологии принадлежат одинаково к теологии гражданской. А так как обе они в равной степени мерзки, нелепы, непристойны и ложны, то благочестивым людям не следует ожидать вечной жизни ни от той, ни от другой.

Наконец, и сам Варрон, — хотя перечень богов начинает с момента зачатия человека, ставя при этом на первом месте Януса, — и этот род доводит до смерти стариков, заключая число богов, имеющих Отмошение к существованию человека, богиней Нением, воспеваемой при погребении стариков; затем переходит к перечислению других богов, имеющих отношение не к самой жизни человека, а к условиям его быта,

пище, одежде и всему тому, что необходимо в настоящей жизни, показывая при этом, какая принадлежит каждому богу обязанность и о чем каждому из них должно молиться, — во всем этом ряде богов не указывает и не называет таких, у которых надлежало бы просить вечной жизни, ради которой одной мы и стали христианами. Кто же, спрашивается, будет настолько недогадлив, чтобы не понять, что, с одной стороны, излагая и раскрывая с такой тщательностью гражданскую теологию, а с другой, выставляя ее сходной с теологиею баснословной, теологией непристойной и презренной, и таким образом показывая, что эта последняя является частью первой, он в сознании людей очищает место тому роду естественного богословия, которое, по его словам, принадлежит философам? Но он делает это с таким тонким искусством, что баснословную теологию порицает, а гражданскую, не осмеливаясь порицать и ее, представляет заслуживающею презрения по самому ее содержанию; а потому, — так как та и другая теологии, на взгляд людей здравомыслящих, оказываются презренными, — достойным уважения остается лишь естественное богословие. В своем месте мы поговорим о последнем более подробно.

Глава X

Свобода, которой недоставало Варрону, чтобы неодобрительно высказаться о гражданской теологии, совершенно похожей на теологию театральную, так же открыто, как и о последней, отличала до известной степени, хотя и не вполне, Аннея Сенеку, который, судя по некоторым указаниям, жил во времна наших апостолов. Отличался он этой свободой в своих сочинениях, хотя не отличался в жизни. В сочинении, написанном против суеверий, он порицает эту государственную и гражданскую теологию гораздо всестороннее и сильнее, чем Варрон — театральную и баснословную. Так, рассуждая об идолах, он говорит: «Священных, бессмертных и нетленных (богов) чтут под видом презренной и безжизненной материи; дают им образы людей, зверей и рыб, а некоторых облекают телами и смешанного пола; их называют божествами, но если бы эти божества оказались вдруг наделенными жизнью, их сочли бы чудовищами». Затем, несколько далее, одобрив естественное богословие и приведя мнения некоторых философов, он выдвигает такое возражение: «На это кто-нибудь скажет: неужели я должен верить, что небо и земля суть боги и что одни из них над луной, другие — под луной? Неужели я должен согласиться с Платоном или с

перипатетиком Страбоном, из которых один делает богов бестелесными, а другой — бездушными?» Отвечая на этот вопрос, он говорит: «Так что же? Ты находишь более истинными грезы Тита Тация, или Ромула, или Гостилия? Таций сделал богиней Клоацину, Ромул — Пика и Тиберина, Гостилий — Испуг и Бледность, эти отвратительнейшие аффекты человека, из коих один представляет собой движение устрашенного ума, а другой — даже не болезнь, а цвет тела. Этим божествам ты предпочитаешь верить и им предоставляешь небо?»

А с какой смелостью говорит он о самих обрядах, гнусных и жестоких? Один, говорит он, отрубает себе половые органы, другой рассекает отрубленные. Когда же они боятся гнева богов, если в это время пользуются их милостью? Богов не должно почитать, если они требуют таких вещей. Таково уж неистовство расстроенного и сбитого с толку ума, что в угоду богам совершают такие зверства, каких не делают люди даже самые презренные и легендарной жестокости. Тираны отрубали некоторым члены, но никому не приказывали самому отрубать свои. В угоду царскому капризу некоторые оскоплялись, но никто по приказу господина не налагал на себя руки, чтобы не быть мужчиной. В храмах же изрубают себя сами, склоняют к милости собственными ранами и кровью. Если бы у кого-нибудь оказалось свободное время всмотреться, что там делают и что терпят, он нашел бы так много постыдного для людей почтенных, непристойного для людей свободных, неприличного для здравомыслящих, что не усомнился бы назвать их безумствующими, если бы их было не так много; но в настоящее время все это выдает за здравый смысл толпа людей, лишенных здравого смысла. Упоминает он и о том, что совершается обычно в самом Капитолии, и порицает это с полной свободой. Кто поверит, чтобы и это совершалось кем-либо другим, как не насмешниками или людьми безумствующими? В самом деле, посмеявшись над тем, как в египетском культе оплакивают потерю Осириса, а вслед за тем предаются великой радости, что он найден; как эта пропажа и эта находка представляются вымышленными, а радость и печаль выражается людьми, которые ничего не потеряли и ничего не нашли — искренне, Сенека говорит: «Это безумие имеет свое определенное время. Это еще терпимо: один раз в год побезумствовать. Приди же в Капитолий, стыдно станет открытой лжи, которую вменяет себе в обязанность бесполезное безумие. Один перечисляет богу имена божеств, другой докладывает Юпитеру, который

час; тот представляет из себя ликтора, другой — натирателя мастями, движением рук подражая мажущему. Есть и такие, которые заплетают Юноне и Минерве волосы; стоя даже вдали от храма, а не только от статуи, делают пальцами движения, как будто действительно украшают голову. Есть такие, которые держат зеркало; и такие, которые просят богов быть за них поручителями. Есть такие, которые подают богам жалобы и рассказывают им о своих тяжбах. Ученый старшина мимов, старик преклонных лет, каждодневно демонстрирует в Капитолии свои шутки, как будто боги охотно смотрят на всеми покинутого человека. Вокруг бессмертных богов толпятся всякого рода искусники». «Впрочем, — продолжает он несколько далее, — эти делают нечто, правда, совершенно ненужное, но не постыдное и не бесчестное. Но в Капитолии сидят и такие женщины, которые считают себя любовницами Юпитера, — не боятся даже и Юноны, обладающей, если верить поэтам, весьма сердитым нравом». Такой смелости Варрон не имел: он отважился порицать только поэтическую теологию, порицать же теологию гражданскую не решился, хотя и нанес ей смертельный удар. Но если мы прислушаемся к голосу истины, то храмы, где совершаются подобного рода вещи, окажутся гораздо хуже, чем театры, где они представляются. Поэтому в культе гражданской теологии Сенека предпочел для мудреца театральную часть, чтобы не в религии духа содержать ее, а изображать в действиях. «Все это, — говорит он, — мудрец будет соблюдать, как предписанное законом, а не как угодное богам». «Что это значит, — говорит он несколько ниже, — что мы заключаем между богами и браки, даже браки между братьями и сестрами, что, конечно же, нечестиво? Беллону мы выдаем замуж за Марса, Венеру — за Вулкана, Салацию — за Нептуна. Некоторых из богов мы оставляем, однако же, неженатыми; вероятно для них не нашлось подходящей партии, особенно, имея в виду то обстоятельство, что некоторые из богинь — вдовы, например Популония, Фулгора и сама божественная Румина; не удивляюсь, что для них не нашлось искателя. Всю эту малоизвестную толпу богов, которую накопило суеверие в течение длинного ряда веков, мы будем чтить так, чтобы помнить, что почитание их — простой обычай и не относится к чему-нибудь действительному».

Таким образом, ни законы, ни обычай не установили в гражданской теологии ничего такого, что было бы угодно богам и относилось бы к существу дела. Но сам же он, которого философия

сделала якобы мыслителем свободным, — сам он по той причине, что был знатным сенатором римского народа, почитал то, что порицал, делал то, что обличал, уважал то, что презирал. Так поступал он потому, что философия, мол, научила его кое-чему великому: не быть суеверным в обществе, а из уважения к народным законам и обычаям если и не выступать на сцене, то подражать в храме тому, что представляется в театре! И это заслуживает тем большего осуждения, что то, что им делалось притворно, он делал так, чтобы народ считал это искренним; между тем, будучи актером, он потешал бы более игрой, чем вводил бы в заблуждение обманом.

Глава XI

В числе других суеверий гражданской теологии Сенека порицает и обряды иудеев, в особенности субботу, утверждая, что они делают это напрасно, потому что, празднуя субботу через каждые семь дней, они теряют попусту почти седьмую часть своей жизни и бездействием наносят ущерб многому такому, что бывает необходимым по требованию времени. Но христиан, к которым уже и тогда иудеи относились в высшей степени враждебно, он решил не относить ни к той, ни к другой стороне: он не похвалил их, чтобы не обидеть древние обычаи своего отечества, но и не порицал, чтобы не противоречить своим действительным намерениям. Говоря об иудеях, он высказывается таким образом: «Между тем, обычай этого злодейского народа возымел такую силу, что принят уже по всей земле: будучи побеждены, они дали законы победителям». Говорил он это с удивлением и не зная того, что совершается по распоряжению свыше; высказал, однако, мнение, показывающее, что думал он о смысле иудейских обрядов. «Они, — говорит он, — знают основание своего обряда; большая же часть народа поступает, не зная, почему поступает так». Но о таинствах иудеев, о том, с какою целью и на какое время они были установлены божественной властью, и как потом, в определенное время, той же властью были отменены для народа Божия, которому открыта была тайна будущей жизни, мы уже говорили в другом месте, в особенности же тогда, когда вели речь против манихеев; скажем и в настоящем сочинении, но при более удобном случае.

Глава XII

Если сказанное нами в настоящей книге о трех теологиях, которые у греков называются мифической, физической и политической, а по-

латыни могут быть названы баснословной, естественной и гражданской, а именно: что вечной жизни ожидать ни от баснословной теологии, которую порицают и сами почитатели многих и ложных богов, ни от гражданской, которая оказывается подобной баснословной и даже в чем-то худшей, — если это сказанное покажется кому-нибудь недостаточным, тот пусть примет во внимание и те суждения, которые были высказаны нами в предыдущих книгах, в особенности же суждения о Боге, Подателе счастья, изложенные в четвертой книге. Ибо кому другому, как не счастью, должны молиться люди о будущей жизни, если счастье — богиня? Поскольку же оно — не богиня, а дар Божий, то какому Богу, кроме Подателя счастья, должны мы молиться, благочестивой любовью любящие вечную жизнь, в которой заключается истинное и полное счастье? Ибо после того, что сказано нами, никто, полагаю, не станет сомневаться, что подателем счастья не может быть никто из тех богов, которых чтут так постыдно и которые еще постыднее гневаются, если их таким образом не чтут, обличая этим самих себя как нечистых духов.

А если кто не дает счастья, то каким образом он может даровать вечную жизнь? Ибо вечной жизнью мы называем такую, в которой обретается бесконечное счастье. Если же душа подвергается вечным наказаниям, в которых будут мучиться и сами нечистые духи, то это — скорее вечная смерть, чем жизнь. Нет худшей и большей смерти, чем та, когда не умирает смерть. Но так как природа души, в силу того, что она сотворена бессмертной, не может существовать без какой-либо жизни, то высшая смерть для нее — отчуждение от Бога в вечности мучений. Таким образом, вечную жизнь, т. е. бесконечное счастье, дает один Тот, Кто дает истинное счастье. Поскольку же известно, что его не могут дать те боги, которых почитает языческая теология, то их не следует почитать даже и ради временного и земного, как это мы показали в пяти предыдущих книгах; а тем более — ради вечной жизни, которая должна наступить после смерти, как это мы доказали с помощью их же писателей в настоящей книге. Но так как сила застарелого обычая коренится слишком глубоко, то если кому-нибудь покажется, что я недостаточно доказал, что гражданская теология заслуживает презрения и отвращения, — тот пусть обратится к следующей книге, которую с помощью Божией мы присоединим к настоящей.

Книга VII

Предисловие

Умы более светлые и лучшие должны терпеливо и благодушно отнестись к моим слишком ревностным стараниям опровергнуть и искоренить превратные и давние, враждебные истине благочестия мнения, которые многовековое заблуждение рода человеческого слишком глубоко и прочно внедрило в помраченные души, и к посильному с моей стороны содействию благодати Того, Кому, как Богу истинному, это возможно, — содействию, Им же вспомоществуемому. Для таких более чем достаточно сказанного по этому предмету в предшествующих книгах. Но они не должны считать излишним для других того, в чем сами для себя уже не чувствуют необходимости. Дело идет о предмете величайшей важности, когда ведется речь об исследовании и почитании истинного и истинно святого Божества, — о почитании не ради преходящего дыма жизни смертной, но ради жизни блаженной, которой может быть только жизнь вечная; хотя Божество это подает нам необходимую помощь и в настоящей тленной жизни, которой мы ныне живем.

Глава I

Кого шестая книга, только что нами оконченная, не убедила, что такого божества или, как я бы сказал, такого сМгаз, — потому что наши не стесняются употреблять и это слово, чтобы выразительнее перевести греческое название беотт, — не существует в той теологии, которую называют гражданской и которую Марк Варрон изложил в шестнадцати книгах, или что то же: что почитанием таких богов нельзя достигнуть счастья вечной жизни, — кого, говорю, не убедила в этом шестая книга, тот, если случится прочитать ему настоящую, не будет уже иметь по отношению к данному вопросу ничего, что требовало бы дальнейшего для него разъяснения. Ибо, возможно, кто-нибудь держится такого мнения, что ради блаженной жизни, которой может быть только жизнь вечная, следует почитать по крайней мере богов избранных и главнейших, которым Варрон посвятил последнюю книгу и о которых мы сказали весьма немного. Относительно этого предмета я не скажу того, что, пожалуй, скорее остроумно, чем истинно говорит Тертуллиан: «Если из богов, как из луковиц, делают выбор, то остальных считают никуда не годными».

Я так не думаю. Я знаю, что и из избранных избирают некоторых для какого-нибудь наиболее важного и превосходного дела. В военной службе, например, рекруты бывают людьми избранными, но из них делается выбор для какого-нибудь особо важного военного искусства. И в церкви, когда избираются предстоятели, остальные отнюдь не осуждаются, потому что все добрые верные справедливо называются избранными. При постройке делается выбор камней краеугольных, но не бросаются и остальные, предназначаемые для других частей здания. Делается выбор виноградных ягод для употребления в пищу, но не бросаются и остальные, из которых готовится питье. Нет нужды, впрочем, много распространяться о предмете, когда он ясен сам собою. Итак, из-за того, что некоторые боги были избранными из числа многих, не следует еще насмехаться ни над тем, кто писал об этом, ни над поклонниками этих богов, ни над самими богами, но скорее следует обратить внимание на то, каковы они сами, эти избранные боги, и на какое дело они оказываются избранными.

Глава II

В своей книге Варрон упоминает следующих избранных богов: Януса, Юпитера, Сатурна, Гения, Меркурия, Аполлона, Марса, Вулкана, Нептуна, Солнце, Орка, Либера-отца, Теллурию, Цереру, Юнону, Луну, Диану, Минерву, Венеру, Весту; итого двадцать: двенадцать мужчин и восемь женщин. Почему же эти божества называются избранными: потому ли, что заведуют более важными частями правления миром, или потому, что стали народам более известными и им установлен более почетный культ?

Если потому, что они заведуют более важными частями правления миром, то мы не должны встречать их в той своего рода плебейской толпе божеств, которая назначена для пустых делишек. А между тем сам Янус, во-первых, во время зачатия детского зародыша, с чего начинаются все те известные действия, по мелочам распределенные между мелкими божествами, — сам Янус открывает вход для восприятия семени. Там же присутствует и Сатурн ради того же семени. Там и Либер, который освобождает мужчину от излившегося семени. Там же и Либера, которую они считают и Венерой, которая ту же самую услугу оказывает женщине, чтобы освободить и ее через изли-тие семени. Все эти боги из числа тех,

которые называются избранными. Но там же и богиня Мена, заведующая месячными (тепзсгшз) кровотечениями, и хотя она дочь Юпитера, но богиня незнатная. Это ведомство месячных кровотечений тот же писатель в книге о богах избранных назначает и самой Юноне, · которая даже между избранными богами считается царицей; и здесь же, заведуя тем же кровотечением, присутствует, подобно Юноне, с падчерицей своей Мемой, Люцина. Там же двое, уж и не знаю, до какой степени малопочетные, — Витумн и Сентин, из которых один дает зародышу жизнь, другой — чувство; и хотя они самые незнатные, дают, однако, же несравненно больше, чем все те вельможи и избранные. Ибо чем, в сущности, при отсутствии жизни и чувства, будет все то, что носит во чреве женщина, как не самой отвратительнейшею смесью из тины и праха?

Глава III

Итак, какая же причина принудила стольких избранных богов приняться за такие мелкие дела, при обязательном отправлении которых их превосходят своим участием Витумн и Сентин, покрытые темной неизвестностью? Избранный Янус открывает вход и как бы дверь семени; избранный Сатурн подает само семя; избранный Либер устраивает мужчинам истечение того же семени; то же самое делает женщинам Либера, которая вместе с тем есть и Церера, или Венера; избранная Юнона, и притом не одна, а вместе с Меной, дочерью Юпитера, устраивает месячные кровотечения для питания зачатого; а темный и незнатный Витумн дает жизнь; темный и незнатный Сентин сообщает чувство: две последние вещи настолько значительнее предшествующих, насколько значительнее их самих разум и соображение. Ибо соображающие и понимающие бесспорно превосходнее тех, которые, как скоты, живут и чувствуют без смысла и разума; так же точно и то, что живет и чувствует, справедливо ставится выше того, что не живет и не чувствует. Поэтому Витумн, податель жизни, и Сентин, податель чувства, должны были бы почитаться между богами избранными гораздо больше, чем Янус, принимающий семя, чем Сатурн, податель или сеятель (заюг) семени, чем Либер и Либера, приводящие в движение и изливающие семя: ибо это неприлично было бы представлять и семенем, если бы оно не получало потом жизни и чувства.

Эти избранные дары даются богами не избранными, а какими-то неизвестными, в сравнении с достоинством избранных, пренебрегаемыми. Если ответят, что Янусу принадлежит власть над всеми зачатками и что поэтому ему ненапрасно приписывается открытие входа зародышу; что Сатурну принадлежит власть над всеми семенами и что оплодотворение человека также нельзя выделить из круга его действий; что Либер и Либера имеют власть разбрасывать всякое семя и потому должны заведовать и тем, что касается прибавления людей; что Юнона заведует всякими очищениями и рождениями и потому должна присутствовать и при очищениях женщин, и при рождении людей: в таком случае пусть подумают, что им ответить относительно Витумна и Сентина. Не припишут ли они и этим богам власти над всем, что живет и чувствует? Если припишут, пусть обратят внимание на то, в какое сравнительно с другими более высокое положение они их поставят. Ибо семена рождаются на земле и из земли, а жизнь и чувство приписываются и звездным богам. Если же скажут, что Витумну и Сентину предоставлено лишь то, что живет и снабжено чувствами в теле, то почему тот же самый бог, который подает жизнь и чувство всему, не дает жизни и чувства и телу, сообщая этот дар зародышам общим действием? Да и что за нужда в Витум-не и Сентине? Если тот, кто заведует жизнью и чувством, поручил им, как слугам, это плотское, как дело последнее и слишком низкое, то неужели те избранные не имеют уже никаких рабов, которым со своей стороны могли бы поручить упомянутые действия, а вынуждены при всей своей знатности, в силу которой заслужили быть избранными, работать вместе с незнатными?

Избранная Юнона — царица, сестра и супруга Юпитера; а между тем, она же и Интердука (прово-жатая в пути) для детей, и делает это дело с самыми незнатными богинями, Абеоной и Адеоной. Там же поместили они и богиню Менту, которая дает детям здравый смысл (тепсет); но ее нет в числе богов избранных — как будто можно было дать человеку что-нибудь большее.

Но Юнона, как Интердука и Доминука (провожатая в дом), есть в числе избранных — как будто путешествия и возвращения в дом принесут какую-нибудь пользу, если нет здравого смысла; богиню же подательницу этого смысла не поместили в число богов избранных. Ее, несомненно, следовало бы предпочесть и Минерве, которой в ряду этих мелочных

детских дел присвоили память. Ибо кто усомнится, что иметь здравый смысл гораздо лучше, чем какую угодно большую память? Злым не бывает никто, кто имеет здравый смысл, а память некоторые самые плохие люди имеют удивительную; и тем они хуже, чем меньше в состоянии забыть дурные мысли. Тем не менее Минерва состоит в числе богов избранных, а богиня Мента скрывается в толпе ничтожных. А что скажу я о богине Добродетели, о богине Счастье, о которых говорил уже очень много в книге четвертой? Считая их богинями, они не захотели дать им места между богами избранными, дав его Марсу и Орку, из которых один делает людей умирающими, а другой умирающих принимает.

Итак, когда мы видим, что над этими мелкими делами, распределенными по частям между множеством богов, работают и сами избранные боги, как сенат вместе с чернью, одинаково; когда находим, что некоторые боги, которые отнюдь не относятся к числу избранных, ведают делами гораздо более важными и лучшими, чем так называемые боги избранные, то остается думать, что последние названы избранными и главнейшими не по исключительному праву участия их в правлении миром, а потому, что они стали более известными народам. Поэтому и сам Варрон говорит, что некоторым богам-отцам и богиням-матерям, по примеру людей, выпала на долю неизвестность. Но в таком случае, если не должно было попасть в число избранных богов Счастье, например потому, что боги эти достигли знатности не по заслугам, а случайно, то в ряду их или даже выше их должна была бы стать по крайней мере Фортуна, о которой говорят, что богиня эта дает свои дары каждому не на основании разумных соображений, а как попало. Ей следовало бы стоять во главе этих избранных богов, над которыми она явила свое могущество: ибо мы видим, что они оказываются избранными не по превосходству добродетели, не по разумному счастью, но по власти Фортуны, — власти слепой, как думают о ней сами поклонники этих богов. Возможно, что и красноречивейший Саллюс-тий имеет в виду этих же самых богов, когда говорит: «Действительно, над всем владычествует Фортуна; она и прославляет, и оставляет в неизвестности всякую вещь скорее по страсти, чем по справедливости». Ведь не могут же они найти причины, почему Венера прославлена, а Добродетель осталась в неизвестности; хотя статуи посвящены и им обеим, но заслуги их не допускают никакого сравнения. Если же основанием знатности служат вкусы большинства, ибо к Венере

стремятся больше, чем к Добродетели, то на каком основании прославлена Минерва, а богиня Пекуния оставлена в тени? Ведь в человеческой среде больше людей предано сребролюбию, чем искусству; и между самими художниками редко встретишь человека, который не продавал бы своего искусства за деньги, а всегда выше ценится то, ради чего что-либо делается, чем то, что делается ради другого.

Итак, если этим избранием богов руководило мнение неразумной толпы, то почему богиня Пекуния не предпочтена Минерве, коль скоро многие стали художниками ради денег (ргоргег ресишат)? Если же это различие между богами было делом разумного меньшинства, то почему не поставлена выше Венеры Добродетель, которой разум отдает гораздо большее предпочтение? Во всяком случае, как я сказал, по крайней мере Фортуна, которая, по мнению приписывающих ей очень многое, владычествует над всем и всякую вещь прославляет и оставляет в неизвестности скорее по страсти, чем по справедливости, — по крайней мере она, если и над богами имеет такую силу, что по своему слепому суду кого захочет, прославляет, и кого захочет, оставляет в неизвестности, должна была бы иметь между избранными преимущественное место, так как имеет преимущество власти и над самими богами. Если же она не могла получить такого места, то не остается ли думать, что сама Фортуна имела несчастную фортуну? Сама, стало быть, пошла против себя, потому что, делая знатными других, себя знатной не сделала.

Глава IV

Какой-нибудь любитель славы и почета поздравил бы этих избранных богов и назвал бы их счастливыми, если бы не убедился, что они избраны скорее для оскорбления, чем для почестей. Для той низшей толпы богов защитой от позорных надругательств служит сама их незнатность. Мы смеемся, пожалуй, когда видим, что человеческие вымыслы, разделив между ними дела, приставили их к ним, будто мелочных сборщиков пошлин или ремесленников в мастерских серебряных изделий, где каждый сосуд, чтобы выйти хорошо отделанным, проходит через руки многих мастеров, хотя хорошо отделать его мог бы и один. Но при множестве рабочих иного и не могли придумать, как только чтобы каждый отдельно изучал по возможности быстро и легко отдельную часть мастерства и чтобы все вместе, занимаясь одним и тем же, не вынуждены были преуспевать в нем медленно и с трудом. Зато едва ли

найдется хоть один из богов неизбранных, которого позорная молва обвиняла бы в каком-либо преступлении; напротив, едва ли найдется кто-нибудь из избранных, на котором не лежало бы пятно позорного бесчестья.

Ничего, впрочем, позорного не приходилось мне слышать о Янусе. Может быть таков он и был, жил более безукоризненно и удалялся от преступлений и злодейств Он благосклонно принял искавшего убежища Сатурна, разделил с гостем царство, так что они построили даже два отдельных города, Яникул и Сатурнию. Но эти охотники до всякого безобразия в культе богов, найдя жизнь его менее постыдной, осрамили его чудовищным безобразием статуи, изображая его то двуликим, то четырехликим, как бы удвоившимся. Уж не потому ли, что у большей части избранных богов от совершения ими постыдных дел лица потеряли способность краснеть, а потому они порешили представлять его с тем большим количеством дбов, чем он был невиннее?

Глава V

Но выслушаем лучше их физические толкования, посредством которых они стараются безобразию жалкого заблуждения придать вид якобы возвышеннейшего учения. Толкования эти появляются у Варрона прежде всего в таком виде. Он говорит, что древние придумали статуи, знаки отличия и убранства богов так, чтобы те из наблюдающих их глазами, которые посвящены в тайны учения, могли духовно созерцать душу мира и ее части, т. е. истинных богов; что, придавая статуям человеческий образ, они, очевидно, руководствовались тем, что смертная душа, живущая в человеческом теле, представляет собой ближайшее подобие души бессмертной; что как для обозначения богов могут быть употребляемы сосуды и в храме Бахуса может быть поставлен Энофор, обозначающий (как содержащий — содержимое) вино, так и посредством статуи, имеющей человеческую форму, обозначается разумная душа, потому что этой формой, как своего рода сосудом, обыкновенно пользуется та природа, которую они считают и природой бога или богов.

Таково то учение, в таинство которого проник и вывел на свет этот ученейший муж.

Но неужели ты, человек остроумнейший, потерял в этих тайнах учения то свое благоразумие, которое привело тебя к здравому заключению, что первые, установившие для народов статуи, и лишили своих граждан чувства (религиозного) страха, и увеличили заблуждение, и что древние римляне более благоговейно чтили богов без статуй? Ты опирался на последних, чтобы иметь смелость высказать это в укор римлянам позднейшим. Если бы и те древнейшие римляне чтили статуи, ты, вероятно, побоялся бы высказать эту верную мысль, что не следует ставить статуй, и еще многоречивее и напыщеннее расхваливал бы эти тайны учения посредством вредных и пустых вымыслов. А между тем твоя душа, такая ученая и такая даровитая (почему мы особенно и скорбим о тебе), отнюдь не могла посредством этого таинственного учения дойти до Бога своего, т. е. до того Бога, Которым, а не с Которым, она создана, — Которого она не часть, а творение; и не того, который есть душа всего, а Того, Который создал всякую душу, от Которого одного душа получает свет, делающий ее блаженной, коль скоро она с благодарностью принимает Его благодать. Впрочем, каково это таинственное учение и какую оно должно иметь цену, будет видно из последующего.

Ученейший муж этот говорит, между прочим, что душа мира и ее части суть истинные боги. Отсюда видно, что вся его теология, т. е. та самая естественная теология, которой он придает наибольшее значение, смогла возвыситься только до природы разумной души. В упомянутой книге он предпосылает несколько слов о теологии естественной; но посмотрим, был ли он в состоянии сопоставить посредством физиологических толкований с этой естественной теологией теологию гражданскую, которую он написал в заключение о богах избранных. Если бы он был в состоянии это сделать, вся теология стала бы естественной; и тогда какая была бы нужда в таком тщательном выделении из нее теологии гражданской? Если же последняя выделена вследствие действительного различия, то, — если не истинна и та, которую он считает естественной, потому что доходит только до души, а не до истинного Бога, Который сотворил и душу, — насколько же презреннее и фальшивее эта теология гражданская, которая по преимуществу занята телесной природой? Это покажут нам сами ее толкования, с особой тщательностью найденные и обработанные. Некоторые из этих толкований я нахожу нужным привести.

Глава VI

Итак, предпосылая несколько замечаний о естественной теологии, Варрон говорит, что, по его мнению, бог есть душа мира, называемого греками хосцо^, и что сам этот мир есть бог; но как человека мудрого называют мудрым, принимая в соображение только душу, хотя он состоит из души и тела, так и мир называют богом, так же принимая в соображение душу, хотя он состоит из души и тела. Отсюда видно, каким образом он признает единого Бога. Но чтобы представить существование и многих богов, он прибавляет, что мир делится на две части, на небо и землю; а небо подразделяется также на две: на эфир и воздух; земля же — на воду и сушу. Из этих частей высшую представляет собою эфир, вторую — воздух, третью — вода, низшую — суша. Все эти четыре части наполнены душами: эфир и воздух — бессмертными, вода и земля — смертными. Начиная от самой высшей округлости неба до круга, описываемого луной, эфирные души являются в виде звезд и планет; этих небесных богов мы не только представляем в уме, но и видим. Между же кругом, описываемым луной, и границей облаков и течения ветров находятся души воздушные; но души эти мы созерцаем, а глазами не видим: они называются героями, ларами, гениями. Такова естественная теология, изложенная кратко в виде предисловия. Она встречается не только у Варрона, но и у многих философов. Подробнее я буду разбирать ее тогда, когда с помощью истинного Бога покончу с теологией гражданской, насколько она касается богов избранных.

Глава VII

Итак, спрашиваю: кто такой Янус, от которого ведет начало все? Отвечают, что это — мир. Ответ короток и ясен. Но в таком случае почему они начало вещей приписывают ему, а конец — друм, которого называют Термином? Ведь, по их же словам, именно ради начала и конца этим двум богам посвящены два месяца сверх тех десяти, которые начинаются с марта и следуют до декабря: январь посвящен Янусу, февраль — Термину. Терминалии, говорят они, празднуются в том же феврале, в котором бывает и священное очищение, называемое геЪшит, от которого получил свое название этот месяц. Итак, почему же миру, который есть Янус, принадлежит начало вещей, а конец не принадлежит, так что к последнему приставляется другой бог? Не признают ли они, что все, что в этом мире бывает, в этом же мире и оканчивается?

Да и что это за бестолковщина: в деле приписывать ему половинную власть, а в статуе — двойное лицо? Не гораздо ли лучше объяснялся бы его двуликий вид, если бы его же называли и Янусом, и Термином, и одному лицу принадлежало начало, а другому — конец? Ибо действующий должен иметь в виду и то и другое. Не осматривающийся во всяком моменте своего действия на начало не предусмотрит и конца. Отсюда необходимо, чтобы с озирающеюся назад памятью соединялось смотрящее вперед внимание. Потерявший то, что начал, не найдет, как закончить. А если бы они думали, что блаженная жизнь начинается в этом мире, но вполне достигается вне его, и поэтому приписали Янусу, т. е. миру, власть только над одним началом; в таком случае они непременно поставили бы Термина выше его и не устранили бы его из числа избранных богов. Впрочем, и теперь, когда в лице этих двух богов представляют они начало и конец временных вещей, следовало бы больше почета отдавать Термину. Ибо гораздо больше бывает радости тогда, когда какое бы то ни было дело подходит к окончанию; а все начатое сильно заботит, пока не доведется до конца. Начавший что-либо, главным образом о конце и помышляет, к нему стремится, его ждет, о нем мечтает и не приходит в восторг от начатого дела, если его не окончит.

Глава VIII

Но перейдем к толкованию двуликого идола. Они говорят, что статуя имеет два лица, спереди и сзади, потому что внутренняя полость нашего рта, когда мы его открываем, представляется похожей на мир (потому дескать греки и называют нёбо суортюу, и некоторые из латинских поэтов небо называли pa1ашт — нёбо); а от этой полости рта есть один выход наружу по направлению к зубам, а другой — внутрь по направлению к глотке. Так вот к чему сводится мир благодаря нашему названию нёба, греческое ли оно, или поэтическое! Но какое это имеет отношение к душе, какое — к жизни вечной? Бог этот почитается ради одной слюны, при помощи которой, как при глотании, так и при выплевывании, отворяется та и другая дверь под небом нёба. А затем, что может быть нелепее, в самом мире не найти двух с противоположных краев стоящих дверей, через которые мир принимал бы что-нибудь внутрь себя или выбрасывал из себя, а изображение мира в лице Януса создавать по образу нашего рта и зева, с которым мир не имеет никакого сходства;

придумывать все это ради одного названия нёба, с которым Янус не имеет сходства?

Когда же изображают его четвероликим и называют двойным Янусом, то объясняют это в применении к четырем частям мира так, как если бы мир смотрел ими куда-то вовне, как Янус всеми лицами. Но если Янус — мир, а мир состоит из четырех частей, то изображение двуликого Януса ложно. А если оно истинно потому, что под именем Востока и Запада мы понимаем обычно весь мир, то неужели ввиду того, что мы знаем другие две части, Север и Юг, кто-нибудь назовет мир двойным, подобно тому, как называют они двойным четвероликого Януса? Они решительно не в состоянии объяснить каким-либо подражанием миру эти четверо дверей для входа и выхода, — объяснить хотя бы так, как сделали это относительно Януса двуликого, воспользовавшись человеческим ртом. Если только не явится им на помощь Нептун и не подаст рыбу, у которой кроме отверстия рта и горла есть еще правое и левое отверстие жабр? Но и столькими дверями не уйдет от этой суеты ни одна душа, если не слышит истины, говорящей: «Я дверь» (Иоан. X, 7).

Глава IX

Пусть затем изложат свое понятие об Иовисе, которого называют также Юпитером. «Он, — говорят они, — бог, имеющий в своей власти причины всего того, что совершается в мире». Какую это имеетвеликую важность, показывает превосходнейший стих Вергилия: Счастлив познавший причины вещей'.

Но почему ставят впереди него Януса, об этом скажет нам вышеупомянутый остроумнейший и ученейший муж. «Потому, — говорит он, — что во власти Януса первое, а во власти Иовиса высшее. Но Юпитер справедливо считается царем всего. Ибо первое уступает высшему, потому что хотя первое и предшествует по времени, но высшее превосходит достоинством». Это было бы сказано правильно, если бы 1 различались в действиях начало дела и завершение его: как, например, начало дела — выйти, конец — прийти, или начало дела — решить учиться, конец его — усвоить науку; в таком случае первым во всем будет начало, а высшим — конец. Но начало и конец в этом смысле уже распределены между Янусом и Термином. Причины же, усвояемые Юпитеру, суть причины, определяющие действие, а не приводящие его в

исполнение; и потому никоим образом не может быть, чтобы им даже по времени предшествовали действия или начала действий. Ибо вещь, которая делает, всегда предшествует вещи, которая делается. Поэтому, если начало действия относится к Янусу, из этого не следует, что начало это предшествует определяющим действие причинам, которые присущи Юпитеру. Как ничего не бывает, так и ничто не начинается, чтобы прийти к бытию, если ему не предшествует создающая его причина.

Итак, если этого бога, во власти которого находятся все причины всякого созданного естества и всех естественных вещей, народы называют Иовисом и почитают тем, что подвергают его сраму и возводят на него обвинения в отвратительных преступлениях, то они делаются виновными в более мерзком святотатстве, чем если бы не признавали вовсе никакого бога. Поэтому им лучше было бы называть именем Иовиса кого-нибудь другого, заслуживающего гнусного и постыдного почета, подставив для большого поношения какой-либо пустой вымысел (подобно тому, как Сатурну был подставлен, говорят, камень, который он сожрал вместо сына), чем представлять упомянутого бога громовержцем и прелюбодеем, управляющим целым миром и предающимся такому крайнему распутству, содержащим в своей власти высшие причины всякого естества и всех естественных вещей, а в своих собственных действиях добрыми причинами не руководствующимся.

Далее, спрашиваю, какое место отводят они между богами этому Иовису, если Янус представляет собой мир? Ведь, по определению Варрона, истинные боги суть душа мира и части ее; а отсюда все, что не представляет собой этого, ни в коем случае по их же мнению не может быть истинным богом. Итак, станут ли они утверждать, что Иовис есть душа мира так, что Янус представляет собой его тело, т. е. представляет собой этот видимый мир? Если они это подтвердят, то у них не будет основания называть богом Януса; потому что, по их мнению, бог есть не тело мира, а душа мира и ее части.

Тот же самый Варрон яснейшим образом говорит, что, по его мнению, бог есть душа мира, а сам этот мир есть бог, но в том смысле, что как, дескать, человека мудрого, хотя он состоит из души и тела, называют мудрым, принимая в соображение только душу, так и мир называется богом по душе, хотя состоит из души и тела. Следовательно,

тело мира само по себе не есть бог; но бог есть или одна душа его, или тело и душа, взятые вместе, но так, однако же, что божественность дается не телом, а душой. Но если Янус есть мир и Янус есть бог, то, чтобы и Иовис мог быть богом, не станут ли они утверждать, что последний представляет собой какую-нибудь часть Януса? Но всеобщность они имеют обыкновение приписывать преимущественно Юпитеру; отсюда известное выражение: Все полно Юпитером".

Итак, чтобы и Юпитер был богом, и особенно царем богов, они не могут считать его чем-либо другим, как только миром; и тогда он согласно с их мнением будет играть между остальными богами царственную роль. В этом смысле объясняет Варрон стихи некоего Валерия Сорана в той книге, которую он написал отдельно от вышеупомянутых о культе богов. Стихи таковы:

Юпитер великий, царей и богов прародитель, Ты —матерь богов, повсюду единый и весь.

Объясняются эти стихи в той же книге в том смысле, что представляют, мол, его и мужчиной, изливающим семя, и женщиной, принимающей семя; что Юпитер есть мир и что всякое семя он из себя изливает и в себя же принимает. «На этом основании, — замечает Варрон, — Соран написал, что Юпитер и прародитель, и мать; и с неменьшим основанием — что он один и в то же время — все: ибо мир один, и в нем одном все».

Глава X

Итак, если и Янус — мир, и Юпитер — мир, и каждый из них — мир, то на каком основании их двое, Янус и Юпитер? Зачем они имеют отдельные храмы, отдельные жертвенники, различное богослужение, непохожие статуи? Если это потому, что одно значение имеют начала, и другое — причины, и что значение первых выражается именем Януса, а последних — Юпитера, то когда один и тот же человек в разного рода вещах имеет двоякую власть или двоякое искусство, разве говорят о нем, что это — двое правителей или двое художников на том основании, что каждая власть или искусство, взятые отдельно, имеют различное значение? Так же точно и едино- Бога - хотя Он же имеет в своей власти и начиная Он же и причины, - разве непременно следует считать двумя

богами только потому, что начала и причины суть две особые вещи? Если, по их мнению, так следует, то и самого Юпитера они должны считать за стольких богов, сколько дали ему имен по причине разнообразия его власти: потому что все вещи от которых заимствованы эти прозвания, вещи особые и различные. О некоторых из этих прозваний я поговорю ниже.

Глава XI

Они назвали его Победителем, Непобедимым, Помощником, Возбудителем, Остановителем, Стоногим, Опрокидывателем, Подпорой, Кормильцем, Руминoм и многими другими именами, которые пересчитывать было бы долго. Эти имена они дали одному богу по причине разных видов его действия и могущества, но не создали из него такого же количества богов, сколько насчитали этих видов его действия и могущества. Он все побеждает и никем не бывает побежден; он подает помощь нуждающимся; имеет силу возбуждать, останавливать, давать твердую устойчивость, опрокидывать; он, как подпора, держит и поддерживает мир; он будто сосцами или грудью питает животных. В числе этих действий, как видим, есть и важные, и пустые; тем не менее, и те и другие приписываются одному и тому же богу. Думаю, что причины и начала вещей, ради которых они из одного мира решили сделать двух богов, Юпитера и Януса, имеют между собой гораздо больше сходства, чем поддержка мира с кормлением грудью животных; и, однако же, для двух последних действий, столь различных между собой по силе и достоинству, они не нашли нужным вводить двух богов, а оставили одного Юпитера, по одному действию названного Подпорой, по другому — Руминoм. Я не скажу, что давать грудь сосущим животным было бы более прилично Юноне, чем Юпитеру, особенно ввиду того, что есть еще богиня Румина, которая могла бы оказывать ей в этом деле помощь и услуги. Думаю, что мне на это могли бы ответить, что и сама Юнона есть не что иное, как тот же Юпитер, на основании тех же стихов Валерия Сорана, в которых говорится:

Юпитер великий, царей и богов прародитель, Ты — матерь богов.

Но в таком случае зачем же назвали его и Руминoм, когда при более внимательном исследовании, быть может, оказалось бы, что он сам и есть та богиня Румина? Ведь если то, что в одном и том же колосе на

одного из богов возложена забота о коленце растения, на другого — о кожице зерна, по справедливости казалось недостойным величия богов, то не гораздо ли более недостойно этого величия, что для одной такой вещи низшего порядка, каково кормление грудью животных, потребовалось могущество двух богов, из которых один — сам Юпитер, царь всего; и делает он это даже не со своей супругой, а с невесть какой Руминой? Разве, в самом деле, он же сам и есть эта Румина? Может быть для животных мужского пола он Румин, а для женского — Румина? Я сказал бы, что они не хотели называть Юпитера женским именем, если бы в вышеприведенных стихах его не назвали и прародителем, и матерью и если бы между другими его прозвищами я не встречал, что он назывался и Пекунией. Такую богиню мы встречали между мелкими божествами и упоминали о ней в четвертой книге. Так как деньги (ресишат) есть и у мужчин, и у женщин, то пусть скажут, почему они не назвали его Пекунией и Пекунием, как назвали Руминою и Румином?

Глава XII

А какое превосходное основание они указывают для этого названия! Он, говорят, называется и Пекунией, потому что ему принадлежит все. Достойное основание для божественного имени! Казалось бы, напротив, называть Пекунией того, кому принадлежит все, крайне унизительно и оскорбительно. Ибо по сравнению со всем, что находится на небе и на земле, что такое деньги, в совокупности со всеми без исключения вещами, которыми человек обладает при помощи денег? Это имя дала Юпитеру, конечно, жадность, чтобы любящий деньги представлялся любящим не какого-нибудь бога, а самого царя всего.

Другое дело, если бы его называли богатством. Ибо одно дело — богатство, и совсем иное — деньги. Богатыми мы называем людей мудрых, добродетельных, справедливых, для которых деньги или не имеют никакого значения, или же, если и имеют, то самое небольшое: они богаты более добродетелями, благодаря которым и в самих телесных нуждах бывают довольны тем, что имеют; бедными же мы называем людей жадных, которые вечно стремятся к приобретениям и всегда нуждаются; как бы много у них ни было денег, они не нуждаться не могут. И самого истинного Бога мы называем богатым, но богатым не деньгами, а всемогуществом. Богатыми называются и люди денежные, но в душе они нуждаются, если жадны; равно и не имеющие денег

называются бедными, но в душе они богаты, если мудры. Какою же, спрашивается, должна казаться, на взгляд мудреца, та теология, где царь богов носит имя такого предмета, к которому не имел пристрастия ни один мудрец? Ведь если бы эта доктрина учила чему-либо относящемуся к вечной жизни, в таком случае бог, правитель мира, скорее назван был бы не от денег, а от мудрости, любовь к которой очищает от грязи жадности, т. е. от любви к деньгам.

Глава XIII

Но к чему распространяться далее об этом Юпитере, к которому должны быть отнесены, пожалуй, и остальные боги, так что мнение о многих богах останется пустым мнением, поскольку в своем лице он представляет их всех: считать ли их его частями или силами, или же самого его представлять силой души, разлитой, как полагают, по всему, и от частей, из которых состоит настоящий видимый мир, и от многообразных управлений природой, получившей имена как бы многих богов?

В самом деле, что такое Сатурн? «Один, — говорит Варрон, — из главных богов, которому принадлежит власть над всеми родами сеяния». Но из объяснения вышеприведенных стихов Валерия Сорана разве не видно, что Юпитер есть мир и что он из себя изливает все семена и в себя же снова их принимает? Следовательно, он сам и есть тот, которому принадлежит власть над всеми родами сеяния. А что такое Гений? «Бог, — говорит, — который приставлен к рождению всех вещей». Но кто другой, на их взгляд, имеет такую силу, как не мир, которому, как сказано, «Юпитер прародитель и мать»? И хотя в другом месте он говорит, что Гений есть разумный дух каждого человека, и, следовательно, каждый человек имеет отдельного Гения; но ведь подобный же этому дух мира есть бог; во всяком случае выходит, что самый универсальный, так сказать, гений, есть именно дух мира. Значит, это и есть тот, кого они называют Юпитером. Ибо если каждый гений — бог, а дух всякого человека — гений, то из этого следует, что дух всякого человека — бог; если же эта нелепость заставляет останавливаться и их самих, то остается заключить, что богом единственно и по преимуществу они называют того гения, которого называют и духом мира, т. е. Юпитера.

Глава XIV

Но как отнести Меркурия и Марса к каким-либо частям мира или к действиям божьим, совершающимся в мировых элементах, они не додумались; а потому приставили их к делам человеческим в качестве управителей речью и войной. Если Меркурий имеет власть и над речью богов, то господствует и над самим царем богов, коль скоро по его власти говорит или получает способность говорить Юпитер, что, конечно же, нелепо. Если же ему приписывается власть только над человеческой речью, то трудно поверить, чтобы Юпитер, согласившись спускаться с неба не только к детям, но и к животным в период кормления тех и других молоком матери (почему и называется Румином), не захотел принять на себя заботы о нашей речи, которой мы превосходим животных; следовательно, Меркурий и есть этот самый Юпитер А если Меркурий означает саму речь, как показывают толкования его имени, ибо Меркурий — как бы бегающий посредник (тесИсиггшз, тегсигшз) и назван так потому, что речь между людьми перебегает от одного к другому; поэтому по-гречески он называется Ерцт\1;, так как речь или толкование, которое, конечно, относится к речи же, называется ерц-пуеш; поэтому же, далее, он заведует торговыми сделками, так как между продающими и покупающими посредницей служит речь; крылья на его голове и ногах означают речь, быстро несущуюся по воздуху; вестником назван он потому, что посредством речи делаются известными все помыслы; — итак, если Меркурий означает речь, то он и по их собственному признанию — не бог. Но когда они делают себе богов, которые не суть и демоны, то, обращаясь с молитвой к нечистым духам, они подпадают под власть тех, кто не боги, а демоны. Равным образом, не придумав и для Марса никакого элемента или части мира, где бы он заведовал какими-нибудь действиями природы, они назвали его богом войны, которая представляет собой дело человеческое, причем дело нежелательное. Поэтому, даруй Счастье вечный мир, Марсу нечего было бы делать. Если же Марс означает саму войну, как Меркурий — речь, то как ясно то, что он не есть бог, так же от души желательно, чтобы не было и войны, хотя бы и ложно называемой богом.

Глава XV

Но, может быть, эти боги суть те звезды, которые названы у них именами этих богов? Ибо одну звезду они называют Меркурием, другую

Марсом. Но в числе их есть и такая звезда, которую они называют Юпитером, хотя Юпитер представляет у них весь мир; есть звезда, называемая Сатурном, хотя Сатурну, кроме того, они приписывают заведовать немалой субстанцией, а именно — субстанцией всех семян; есть самая светлая из всех звезда, которую они называют Венерой, и, однако, ту же самую Венеру они считают и Луной; впрочем, об этой самой блестящей звезде спорят между собой, как о золотом яблоке, Юнона и Венера. По словам одних Люцифер — звезда Венеры, по словам других — звезда Юноны; впрочем, как и всегда, победа остается за Венерой. Большая часть из них эту звезду приписывает Венере, так что с трудом можно найти кого-нибудь, кто думал бы иначе. Но кому не покажется смешным, что звезда Юпитера, которого они считают царем всех, затмевается блеском звезды Венеры? Ведь его звезда должна была бы быть настолько ярче остальных, насколько он сам могущественнее всех прочих богов.

Темнее, говорят, его звезда кажется потому, что она выше и гораздо дальше от земли. Но если высшее место этой звезде дало высшее достоинство Юпитера, то почему же Сатурн на небе выше Юпитера? Или суетность мифа, делающая Юпитера царем, не смогла проникнуть до небесных светил, и чего Сатурн не получил ни в своем царстве, ни в Капитолии, то предоставлено ему по крайней мере на небе? Но почему не получил никакой звезды Янус? Если потому, что он — мир и что в нем они все, то ведь и Юпитер — мир же, и, однако же, звезду он имеет. Или он решал свои дела по мере возможности, и вместо одной звезды, которой не имеет между светилами, получил столько лиц на земле? Наконец, если Меркурия и Марса, дабы их можно было отнести к числу богов, считают частями мира единственно из-за их звезд, так как речь и война ни в коем случае не суть части мира, а человеческие дела, то почему же Овну, Тельцу, Раку, Скорпиону и прочим небесным знакам, из которых каждый состоит не из одной звезды, а из многих, и которые, как утверждают, находятся гораздо выше звезд Меркурия и Марса, на самом верхнем небе, где более постоянное движение дает небесным светилам неизменный путь, — почему им не посвятили они никаких алтарей, никаких культов, никаких храмов? Почему не причислили их, не говорю уже к богам избранным, но хотя бы к богам-плебеям?

Глава XVI

Хотя, по их мнению, Аполлон — врач и гадатель, однако, чтобы поставить его в какой-нибудь части мира, они называют его и Солнцем. Подобно ему и сестру его Диану считают Луной и начальницей дорог. Отсюда называют ее и девой, потому что на дороге не рождается ничего. Поэтому же обоих представляют держащими стрелы: так как оба светила свои лучи простирают до самой земли. Вулкана считают огнем мира; Нептуна — водами мира; Дитиса-отца, т. е. Орка, — земной и подземной частями мира; Либера и Цереру соотносят с семенем, первого с мужским, последнюю с женским, Либера с жидким семенем, Цереру — с сухим. И это все относится к миру, т. е. к Юпитеру, который потому и назван прародителем и матерью, что все семена исходят из него и снова в него же возвращаются. Так как саму Великую Мать они считают еще и Церерой, которая, по их же словам, есть не что иное, как земля, и ее же представляют Юноной, то и ей приписывают второстепенные причины; потому что о Юпитере говорится: прародитель и мать богов; так как, по их представлению, Юпитер олицетворяет собой весь мир. Равно и Минерву, — поелику отдали ей в ведение человеческие искусства и не нашли звезды, где бы ее поместить, — назвали высшим эфиром и Луной. И саму Весту называют величайшей из богинь потому, что она — земля; хотя ей же сочли нужным приписать и тот мировой огонь, который служит для обыденных нужд людей, — огонь более мягкий, а не такой разрушительный, который находится в ведении Вулкана.

Таким образом, все эти избранные боги, по их мнению, представляют собой настоящий мир, один — весь, другие — части его: весь — это Юпитер, части — это Гений, Великая Мать, Солнце и Луна, или лучше — Аполлон и Диана, и проч. Иногда одному богу приписывают многие вещи, а иногда одну вещь разделяют между многими богами. Так, многие вещи приписывают, например, Юпитеру; Юпитер — и весь мир, и одно небо, и одна звезда Юпитер. Равным образом Юнона — и владычица над второстепенными причинами, и воздух, и земля, и была бы звезда Юнона, если бы за ней осталась победа над Венерой. Точно так же Минерва — и высший эфир, и та же Минерва-Луна, которую помещают на самой низшей границе эфира. Одну же вещь делят между многими богами таким образом: и Янус есть

мир, и Юпитер; равно и Юнона — земля, и Великая Мать и Церера — земля.

Глава XVII

И как то, о чем я для примера упомянул, так и все прочее они не объясняют, а скорее запутывают; соответственно тому, куда толкает их мнение, они бросаются то туда, то сюда, и отскакивают и оттуда, и отсюда; так что и сам Варрон предпочитал лучше во всем сомневаться, чем что-либо утверждать. Так, закончив первую из последних трех книг о богах известных и начав во второй говорить о богах неизвестных, он замечает-. «Если в этой книге я буду излагать мнения о богах сомнительные, порицать меня за это не следует. Тот, на чей взгляд можно и должно говорить решительно, пусть, выслушав меня, сделает это сам. Я скорее могу согласиться подвергнуть сомнению то, о чем я сказал в первой книге, чем направигь к какому-нибудь положительному выводу все то, о чем буду говорить в настоящей». Таким образом, он представил сомнительной не только книгу о богах неизвестных, но и книгу о богах известных.

Далее, в третьей книге о богах избранных, сказав заранее о том, о чем считал нужным сказать из естественной теологии, и приступая к пустоте и бессмысленной лживости теологии гражданской, к которой не истина его вела, а толкал авторитет предков, он говорит: «Я буду писать в этой книге о публичных богах римского народа, которым посвятили храмы и которым присвоили множество отличительных признаков, но буду писать подобно Ксенофану Колофон-скому, т. е. буду излагать, что думаю, а не то, что утверждаю. Ибо человеку свойственно иметь по этому предмету только мнения, знать же — одному Богу».

Итак, намереваясь говорить о человеческих суждениях, он с робостью обещает говорить не о том, что познано и во что верят несомненнейшим образом, а о том, насчет чего имеются только мнения и что подлежит сомнению. Ибо в какой степени он знал, что существует мир, что существуют небо и земля, что небо сияет светилами, а земля плодородна от семян и прочее тому подобное; и в какой степени верил, что всей этой громадой управляет некоторая невидимая и могущественная сила, — он не мог в такой же степени утвердительно говорить о Янусе, что он — мир, или давать объяснения относительно Сатурна, каким

образом он и отец Юпитера, и в то же время подчинен ему, как царю, и проч.

Глава XVIII

Более правдоподобным его толкование будет в том случае, если представить себе, что они были людьми и 4 что каждому из них, сообразно с его дарованиями, 1 нравами, действиями и приключениями, были посвящены теми, которым вздумалось сделать их из лести богами, культы и празднества, и что это благодаря людям, по душе похожим на демонов и жадным до вещей смехотворных, постепенно получило широкое распространение в народе при посредстве, с одной стороны, поэтов, приукрашавших эти вещи ложью, с другой — прельщавших ими злых духов. Ведь гораздо скорее могло случиться, что юноша, не питавший сыновних чувств или опасавшийся быть убитым не питавшим отеческих чувств отцом, и в то же время властолюбивый, сверг отца с престола, чем то, о чем толкует Варрон, т. е. будто Сатурна-отца превзошел властью Юпитер-сын потому, что причина, которую приписывают Юпитеру, существует раньше, чем семя, которым якобы заведует Сатурн. Если бы это было так, Сатурн никогда не был бы ни более ранним (богом), чем Юпитер, ни отцом его, ибо причина всегда предшествует семени и никогда не рождается из семени. Но когда пустейшие басни или человеческие поступки стараются сделать уважительным путем естественных толкований, то и самые остроумные люди сталкиваются с такими трудностями, что мы вынуждены бываем сожалеть об их напрасных усилиях.

Глава XIX

О Сатурне, говорит Варрон, утверждают, что он обычно пожирает то, что от него рождается; потому что семена возвращаются туда же, откуда рождаются. А что ему вместо Юпитера дали сожрать глыбу земли, это означает, говорит он, что хлебные зерна, которые начали сеять прежде, чем открыта была польза обработки земли плугом, люди зарывали в землю своими руками. Но в таком случае Сатурн должен был бы называться самою землею, а не семенем: ибо земля в некотором смысле пожирает то, что она рождает, когда рождающиеся из нее семена опять возвращаются в нее же. Да и то, что Сатурн, как говорят, за Юпитера принял глыбу земли, какое это имеет отношение к тому, что люди собственноручно прикрывали семя землей? Разве то семя, которое

прикрывалось землей, не пожиралось, подобно остальному? Ведь дело представляется так, будто человек, накладывавший на семя землю, выкрадывал семя, подобно тому, как выкраден был Юпитер у Сатурна, когда ему подложена была глыба земли; а между тем, покрывая семя землей, он делает это скорее для того, чтобы семя вернее было пожрано. Кроме того, Юпитер в таком случае представляет собой семя, а не причину, как говорилось несколько выше. Но что делать людям, которые, растолковывая глупые вещи, не могут найти, что сказать умного?

Сатурн, говорит Варрон, имеет серп в знак земледелия. Но ведь в его царствование еще не было земледелия, и времена этого царствования, как он сам же толкует эти самые мифы, потому представляются более ранними, что первобытные люди питались теми семенами, которые земля рождала сама собой? Разве что, потеряв скипетр, он потому получил серп, что, будучи в прежнее время бездеятельным царем, в царствование сына сделался трудолюбивым работником? Затем, некоторые, говорит, потому приноси- ли ему в жертву детей (например, пунны и даже некоторые из предков, равно как и галлы), что самое лучшее из всех семян есть человеческое рождение. Нужно ли распространяться об этой суетности, соединенной со зверской жестокостью? Лучше обратить внимание на то, что подобные толкования относятся не к истинному Богу — живой, бестелесной и непреложной природе, от которой надлежит ждать вечной блаженной жизни, а вращаются в пределах вещей телесных, временных, изменчивых и смертных.

Что же касается того, продолжает он, что СатурН) как рассказывается в мифах, оскопил своего отца Небо, то это означает, что божественное семя находится не во власти неба, а во власти Сатурна. И это, насколько можно понять, потому, что на небе ничего не рождается из семян. Но в таком случае, если Сатурн — сын неба, то он — сын Юпитера; потому что во многих местах он настойчиво утверждает, что Юпитер представляет собой небо. Так по большей части то, что не от истины, даже если оно никем не опровергается, само опровергает себя. Кроносом, говорит, он назван потому, что греческое слово кроуо^, означает пространство времени, без которого семя не может оплодотвориться. Это и многое другое говорится о Сатурне, и все относится к семени. Но достаточно бы для семян и одного Сатурна с такой его властью-, к чему же сочиняются для них еще другие боги, в

особенности Либер и Либера, т. е. Церера? Об этих последних он говорит так много касающегося семени, как будто о Сатурне не говорил ничего.

Глава XX

В культе Цереры превозносят и всячески хвалят так называемые Элевсинские таинства, которые у афинян были в особом почете. Относительно их он не дает никаких объяснений, кроме того, что касается зернового хлеба, изобретенного Церерой, и Прозерпины, которую она потеряла, когда ее похитил Орк. Эта последняя, по его словам, означает плодородие семян: когда-де однажды его не было, и земля представляла печальный вид своей бесплодностью, сложилось мнение, что дочь Цереры, т. е. плодородие, которое от выползания (ркхчегрешЗо) называют Прозерпиной, похитил Орк и держит ее в преисподней; по этому поводу было установлено публичное сетование; когда же снова настало плодородие, Прозерпина была возвращена, — снова явилась радость и были установлены празднества. Затем он говорит, что в мистериях Цереры передается много такого, что относится именно к изобретению плодов.

Глава XXI

А до какой мерзости дошел культ Либера, которому они приписывают власть над жидкими семенами, а потому не только над жидкостями плодов, между которыми своего рода первое место занимает вино, но и над семенем животных, — об этом не стоило бы говорить по причине продолжительности речи, но стоит ввиду их горделивой тупости. Впрочем, я все-таки вынужден кое-что опустить, так как всего слишком много. Он говорит, что на перекрестках Италии некоторые частности культа Либера совершаются с такой отвратительной свободой, что в честь его почитается срамной мужской член, — почитается не с сохранением сколько-нибудь стыдливой тайны, а с открытым и восторженным непотребством. Так, этот гнусный член, положенный в тележки, в дни праздника Либера с великим почетом вывозится сначала в деревнях на перекрестки, а затем ввозится и в город. В городке же Лавинии Либеру посвящен был целый месяц, в продолжение которого у всех на языке были похабнейшие слова, пока этот член не провозили через площадь и не прятали в своем месте. На этот почтенный член почтеннейшая из матрон должна была открыто возложить корону! Так, изволите ли видеть, надо было склонять к милости бога Либера ради урожая; так нужно было

удалять язву с полей: нужно было принудить благородную женщину сделать публично такое, чего не позволила бы себе сделать в театре и блудница, если бы зрительницами были благородные женщины. Стало быть, одного Сатурна считалось недостаточным для семян, если нечистая душа имела возможность изобрести многих богов, и, отвернувшись вследствие нечистоты своей от единого Бога и через многих богов развратившись жадностью к еще большей мерзости, называла эти святотатства священнодействиями и отдавала себя на поругание и осквернение толпе мерзких демонов.

Глава XXII

У Нептуна уже была жена Салация, под именем которой они подразумевали нижний слой моря; на каком тогда основании к нему присоединена еще и Венилия, как не ради умножения случаев обращения к демонам безо всякой нужды в новых культах, а единственно по капризу развращенной души? Но выслушаем толкование знаменитой теологии, которое, указав на это основание, может быть удержит нас от такого порицания. Венилия, говорит Варрон, представляет собой волну, которая идет к берегу, а Салация — волну, уходящую в море. Зачем же, спрашивается, две богини, когда приходящая и уходящая волна — одна и та же волна? В этом-то и проявляется бешеная похоть многобожия. Хотя приходящая и уходящая волна остается одной и той же, однако, воспользовавшись этим случаем для двукратного обращения к чарам демонов, более оскверняется суетный дух, который «уходит и не возвращается» (Пс. ЬХХУП, 39).

Прошу тебя, Варрон, или же вас, читавших подобные сочинения столь ученых мужей, гордящихся тем, что знают нечто великое, — растолкуйте мне это, пускай даже и не согласно с той вечной и непреложной природой, которая есть единый истинный Бог, а согласно хотя бы с душой мира и ее частями, каковыми вы считаете своих богов. Что вы представляете Нептуна частью мировой души, пронизывающей море, это, конечно, заблуждение, но заблуждение еще терпимое. Но вода, приходящая к берегу и уходящая в море, суть ли это две части мира или две части мировой души? Кто из вас настолько безумен, чтобы так умствовать? Зачем же сделали вам двух богинь, как не затем, мудрые предки ваши предвидели не то, что над вами будут царствовать многие, а то, что вас подчинят своей власти многие демоны, находящие

удовольствие в суетности и лжи подобного рода? А почему Салация перестала по этому толкованию быть нижним слоем моря, в качестве которого она являлась подчиненной мужу? Ведь вы располагаете ее лишь на поверхности, когда говорите, что она — уходящая от берега волна. Уж не потому ли она прогнала своего мужа с поверхности моря, что рассердилась на него за то, что он взял себе в любовницы Венилию?

Глава XXIII

Земля, конечно, одна и та же, хотя мы и видим ее наполненной свойственными ей животными: зачем же ее, это великое тело и низшую часть мировых стихий, они считают богиней? Разве потому, что она плодородна? Но почему же в таком случае не считаются богами сами люди, которые делают землю более плодородной благодаря культивированию, т. е. когда ее пашут, а не когда ей молятся? Но, говорят они, богиней ее делает часть мировой души, которая ее пронизывает. Да разве бытие души в людях не более очевидно, разве возможно относительно этого предмета какое-нибудь сомнение? А между тем, люди не считаются богами; и что всего прискорбнее, в силу странного и жалкого заблуждения покорно почитают и боготворят тех, кто не только не боги, но и кого они сами же лучше.

Тот же самый Варрон в книге об избранных богах утверждает, что во всей и всякой природе существует три уровня души. Первый пронизывает все вообще живые части тела, но имеет не чувство, а только лишь оживляющую силу; так, в нашем теле эта сила, говорит, распространена в костях, ногтях, волосах; в неодушевленном мире без чувства питаются, растут и в своем роде живут деревья. Второй уровень души — тот, в котором есть чувство: эта сила существует в глазах, ушах, носу, устах, осязании. Третий уровень души — самый высший, называемый духом, в котором преобладает разумность: эту часть мировой души он называет богом, а в нас — гением. В неодушевленном мире камни и видимая нами земля, в которых чувство не проявляется, суть как бы кости и ногти божества. Солнце же, луна и звезды, которые мы чувствуем и которыми он сам чувствует, суть его чувства. Наконец, эфир — дух божества: от его силы, когда она достигает небесных светил, эти светила делаются богами, когда проникает в землю, земля является богиней Теллурой, а когда — в море и океан, они становятся богом Нептуном.

Но пусть он вернется назад из области этой теологии, которую считает естественной и куда он уклонился как бы для отдыха, будучи утомлен разного рода увертками и околичностями. Пусть, говорю, он вернется назад к теологии гражданской: я пока на ней останавливаю свое внимание, еще о ней говорю. Я не распространяюсь пока о том, что если в неодушевленном мире земля и камни похожи на наши ногти и кости, то они, как и эти последние, не имеют разума, как не имеют и чувства; или что если наши кости и ногти потому имеют разум, что они в человеке, который обладает разумом, то называющий землю и камни мировыми богами настолько же глуп, насколько глуп и тот, кто наши кости и ногти назвал бы людьми. Об этом предмете нам следует вести речь скорее с философами; в данном же случае я хочу говорить с политиком. Ибо весьма возможно, что хотя он и старался исподволь перейти в область естественной теологии, как в своего рода область свободы, однако, занятый написанием книги об избранных богах, он не терял из виду и эту тему; и вышеизложенное высказал с той целью, чтобы не показалось, будто его предки или другие государства почитали Теллуру и Нептуна напрасно.

Итак, спрашиваю: если земля одна, то почему часть мировой души, пронизывающая землю, не представляет собой также одну богиню, которую они называют Теллурой? Если же она представляет собою одну богиню, то где в таком случае будет Орк, брат Юпитера и Нептуна, которого называют еще Дити-сом-отцом? Где будет его супруга Прозерпина, которая согласно другому, в той же самой книге изложенному мнению, представляет собой не плодородие земли, а низшую ее часть? Если же скажут, что часть мировой души, когда она пронизывает верхнюю часть земли, представляет собой бога Дитиса-отца, а когда низшую — богиню Прозерпину, то чем же является тогда Теллура? Ведь все то, что она сама и есть, делится на две указанные части и на двух богов, так что невозможно понять, чем же будет она, третья, и где будет находиться.

Уж не скажет ли кто-нибудь, что эти боги, Орк и Прозерпина, взятые вместе, составляют одну Теллуру, и что, следовательно, есть не три бога, но или один, или два? Однако они называются тремя, тремя считаются и почитаются каждый своими особыми алтарями, капищами,

культами, жрецами; и, следовательно, тремя особыми демонскими чарами, оскверняющими развращенную душу. Пусть скажут еще, какую часть земли проникает часть мирового духа, чтобы дать бытие богу Теллумону? Никакой, говорит Варрон, но одна и та же земля имеет двоякую рождающую силу — мужскую, производящую семена, и женскую, принимающую их и питающую: от женской силы она называется Теллурой, а от мужской — Тел-лумоном. Зачем же в таком случае понтифики, как он же сам и показывает, прибавив еще двух других, предоставляют это божественное дело четырем богам: Теллуре, Теллумону, Альтору и Рузору? О Теллуре и Теллумоне уже сказано, но почему еще и Альтору? Потому что, говорит он, все, что рождается, — питается (а1ипЮг). А почему Рузору? Потому что, говорит, все возвращается снова (гигзш) к тому же самому.

Глава XXIV

Но ради этой четверной силы земля должна была бы иметь и четыре названия, а не представлять собой четырех богов, подобно тому, как один Юпитер и одна Юнона имеют каждый множество имен. Под этими именами подразумевается многообразная сила, относящаяся к одному богу или одной богине; но множество их не представляет собой множества богов. Как бывает это временами и с самыми презренными женщинами, когда они тяготятся толпой тех, к которым влечет их похоть, так и душа, ставшая презренной и поруганной нечистыми духами, хотя чаще всего и находит удовольствие в умножении богов, которыми она оскверняется, но иногда и тяготится этим. И сам Варрон, как бы устыдившись этой толпы, утверждает, что богиня Теллура одна. «Она же, — замечает он, — называется Великой Матерью: тимпан, который она имеет, означает земной шар, башня на голове — города, сиденья вокруг нее — то, что хотя все вокруг движется, но сама она неподвижна. Галлов ставят для служения ей в знак того, что те, которые не имеют семени, должны служить земле, потому что в ней находится все. А что пред нею кривляются, этим, — говорит он, — дается понять, что возделывающие ее не должны быть праздными: ибо им всегда есть что делать. Звон цимбалов, гром железных орудий, рукоплесканий и всяческая трескотня показывают, что бывает при возделывании земли; медь предпочитается потому, что древние возделывали землю медью, прежде чем изобретено было железо. Присоединяют к тому же, — продолжает Варрон, — находящегося на свободе и прирученного льва, дабы этим показать, что

нет ни одного вида земли, такого отдаленного и сурового, которого нельзя было бы подвергнуть обработке».

Продолжая далее свою речь, он говорит: «Теллуре-матери дали многие имена и названия, полагая, что она представляет собой многих богов. Ее считают Опой потому, что от обрабатывания (opere) она становится лучше; назвали Матерью потому, что очень многое рождает; Великой потому, что производит пищу; Прозерпиной потому, что из нее выползают плодовые растения; Вестой потому, что покрывается (уезйашг) травами. Таким образом, — говорит он, — не без основания относятся к ней другие богини». Но, спрашивается, если это — одна богиня, — хотя на самом деле она даже и не богиня, — то зачем почитают многих? Ведь все это — многие имена одной богини, а не столько богинь, сколько имен. Но гнетом лежит авторитет заблуждавшихся предков и в самом же Варроне вызывает опасения тотчас же вслед за высказанным мнением. Оговариваясь, он замечает: «Этому не противоречит то мнение предков об этих богинях, по которому они представляли их в виде множества богинь». Каким же образом не противоречит, когда одно дело, если одна богиня имеет много имен, и совсем иное — если богинь много? «Но, — говорит он, — возможно, что та же самая вещь и одна, и заключает в себе нечто многое». Согласен, что в одном человеке есть нечто многое, но разве поэтому — и многие люди? Также и в одной богине может быть нечто многое, но разве поэтому она же — многие богини? Впрочем, пусть делают, что хотят: разделяют, соединяют, умножают, делят и перепутывают.

Итак, вот они, эти знаменитые мистерии Теллуры и Великой Матери: в них все имеет отношение к смертным семенам и к обработке земли. Неужели же относящиеся к этому предмету и имеющие подобный смысл вещи, как-то: тимпан, башни, галлы, бессмысленное кривляние, звон цимбалов и дрессировка львов — обещают кому-нибудь вечную жизнь? Неужели оскопленные галлы прислуживают этой богине в знак того, что те, которые не имеют семени, должны служить земле? Не само ли это служение лишает их семени? Ведь не приобретают же, действительно, семя служением этой богине не имеющие его, но лишаются вследствие этого ей служения семени те, которые его имеют. И не замечают, какую силу набрали злые демоны, когда, не смея обещать ничего великого, были в состоянии потребовать такой жестокости! Если

бы земля не считалась богиней, люди возделывали бы ее, чтобы от нее получать семена, а не зверствовали бы над самими собой, чтобы ради нее терять свое семя. Если бы ее не считали богиней, она делалась бы плодородной благодаря чужим рукам, а не принуждала бы человека делать себя бесплодным своими собственными руками.

Когда в культе Либера почтенная матрона возлагает венок на мужской половой орган на глазах всего народа, в присутствии, быть может, краснеющего от стыда (если только в этих людях есть хоть капля стыда) мужа; когда в брачных церемониях новобрачной приказывают сесть на ствол Приапа, то эти вещи гораздо терпимее и легче по сравнению с этой зверской мерзостью или мерзким зверством, которым тот и другой пол одурачивается демонскими ухищрениями так, что вследствие добровольного увечья не делается ни тем, ни другим. Там боятся влияния дурного глаза на поля; здесь не боятся отрубать свои члены. Там стыдливость новобрачной оскорбляется таким образом, что у нее не отнимается не только способность чадородия, но и девственность; здесь же мужчина уродует себя так, что и в женщину не превращается, и не остается мужчиной.

Глава XXV

Варрон не упомянул и не дал объяснения известному Атису, ради воспоминания о любви к которому оскопляются галлы. Но мудрые и ученые греки отнюдь не упустили возможности разъяснить эту знаменитую святыню. Так как внешний вид земли весной прекрасней, чем в осталык:к- времена года, то известный философ Порфирий доказывает, что Атис означает цветы, а потому и представляется оскопленным, что цветы, мол, опадают перед плодом. Таким образом, сравнивается с цветами не сам человек или псевдочеловек, называемый Атисом, а его половые органы. Именно последние при его жизни и опали, — в действительности же не опали и не сорваны, а просто были раздроблены на части; за потерей же этого цвета последовал не какой-либо плод, а совершенное бесплодие. Чем же он остался потом и что у него, оскопленного, сохранилось такое, что имело бы упомянутое значение? С чем можно было бы это сопоставить и какой из этого вывести смысл? Или, поломав над этим напрасно голову и ничего не придумав, станут утверждать, что предпочтительнее следует верить тому, что разгласила молва и что записано в книгах об оскопленном человеке?

Наш Варрон был прав, что умолчал и не захотел говорить об этих вещах: они не были неизвестны ему, как человеку ученейшему.

Глава XXVI

Равным образом, не захотел он говорить (по крайней мере, не припомню, чтобы я где-нибудь у него это встречал) о посвященных Великой Матери, забывших о всякой стыдливости мужчинах и женщинах, женоподобных людях, которые с напомаженными волосами, набеленными лицами, с расслабленными членами и женской походкой еще до вчерашнего дня расхаживали по площадям и улицам Карфагена, выпрашивая себе у толпы средств для мерзкой жизни. Не нашлось толкования, устыдился разум, умолкло красноречие. Великая Мать победила всех сыновей-богов величием не божественности, а преступления. С чудовищем этим не сравнится даже чудовищность Януса. Тот отличался безобразием только в статуях, а эта обнаруживала в культе безобразие, соединенное с жестокостью; тому прибавляли члены из камня, а эта отнимала члены у людей. По сравнению с этим позором кажутся малыми и незначительными постыдные дела самого Юпитера: среди любовных связей с женщинами он опозорил небо связью с одним лишь Ганимедом; а эта столькими женоподобными людьми, публично признанными, и землю осквернила, и оскорбила небо.

С этой отвратительной жестокостью можно сравнить только жестокость Сатурна, который приказал оскопить своего отца; но в культе Сатурна люди если и убивались, то чужими руками, а не оскоплялись своими собственными. Он, как говорят поэты, пожирал своих сыновей, и физики дают этому самые различные толкования; история же гласит, что он просто умерщвлял их.

Но если пунны приносили ему в жертву своих детей, то римляне не приняли этого. Между тем Великая Мать и ввела скопцов в римские храмы, и поддерживала этот дикий обычай; ее считают помощницей римскому могуществу, — ее, отсекавшую мужеские половые органы! Что значат по сравнению с этим злом кражи Меркурия, распутство Венеры, бесстыдные и мерзкие дела остальных богов, о которых мы узнали бы из книг, если бы это каждодневно не воспевалось и не представлялось в театрах? Но все эти вещи — сущие пустяки по сравнению с тем злом, величие которого было к лицу только Великой Матери! Говорят, что все

эти вещи придуманы поэтами; но разве поэты выдумали и то, что они богам угодны и приятны? Пусть то было дерзостью поэтов, что они воспевались и описывались; но что они были отнесены к божественным вещам и, по настоянию и требованию самих богов, совершались в их честь, — чем иным это назвать, как не преступлением богов и, вместе с тем, выражением веры в демонов и обольщением бедных людей? Да, если мать богов удостоилась, что в ее честь посвящали на служение ей скопцов, — то это выдумали не поэты; они, напротив, скорее приходили от этого в ужас, чем воспевали. Этим ли избранным богам должен кто-либо себя посвящать, чтобы после смерти жить блаженно, когда посвященный им не может жить честно и до смерти, будучи предан столь отвратительным суевериям и подчинен нечистым демонам? Но все это, говорит Варрон, имеет отношение к миру (ггшпйит). Не скорее ли оно относится к нечистому (1ттипс1ит)? Впрочем, почему не может относиться к миру то, что, как оказывается, существует в мире? Но мы стремимся достигнуть такого состояния духа, в котором он, возложив свое упование на истинную религию, не боготворил бы мир, как бога, а хвалил бы мир ради Бога, как дело Божие, и, очистившись от мирских мерзостей, непорочным восходил бы к Богу, Который сотворил мир.

Глава XXVII

Итак, мы видим, что эти избранные боги пользовались большей известностью, чем остальные; но пользовались не в том смысле, что прославлялись их заслуги, а в том, что не скрывались их мерзости. Поэтому вполне вероятно, что они были людьми, как об этом передают не только поэты, но и историки. Так, Вергилий говорит:

Сатурн был первым, кто с Олимпа высей Пришел, Юпитером лишенный царства'.

Об этом, равно как и о других сопутствующих этому обстоятельствах подробно рассказывает Эвгемер в своей истории, которую Энний перевел на латинский язык. Так как против этого рода заблуждений говорили весьма много писавшие до нас и на греческом, и на латинском языке, то мне не хочется останавливаться на этом предмете.

Рассматривая эти физиологические толкования, с помощью которых остроумные и ученые люди стараются обратить подобные

человеческие вещи в вещи божественные, я вижу только то, что они могут быть отнесены к делам временным и земным и к природе телесной, а если и невидимой, то, во всяком случае, к изменчивой, какой ни в коем случае не может быть истинный Бог. Если бы еще они придавали этому по крайней мере значения, согласные с чувством благоговения, то хоть и приходилось бы сожалеть, что в них нет указания на истинного Бога, однако до известной степени можно было бы мириться с этим, когда бы вместе с тем не совершалось и не велелось совершать такие мерзкие и отвратительные вещи; при данных же обстоятельствах, когда нечестиво уже почитать и тело или дух вместо истинного Бога, Который один, обитая в душе, делает ее блаженной, — во сколько же раз нечестивее почитать эти вещи, да еще и таким образом, что и спасение не приобретается и не соблюдается ни душевная, ни телесная благопристойность почитающего человека?

Поэтому когда храмами, священнодействиями, жертвоприношениями, подобающими только истинному Богу, почитается какая-нибудь мировая стихия или какой-либо сотворенный дух, хотя бы и нечистый и злой; то худо это не потому, что вещи, которыми выражается это почитание, нехороши, а потому, что они — такие вещи, которыми должно почитать Того одного, Кому приличествует такое почитание и служение. Еслиже кто-нибудь утверждает, что нелепостью или чудовищностью статуй, убийством людей, увенчиванием мужских половых органов, публичным развратом, отсечением членов, оскоплением детородных частей, посвящением женоподобных людей, отправлением нечистых и скверных игр он почитает истинного Бога, Творца всякой души и тела, то такой не потому грешит, что почитает не Того, Кого должно, а потому, что почитает не так, как должно. А кто именно такими вещами, т. е. вещами мерзкими и преступными, почитает притом и не истинного Бога, Творца души и тела, а какую-нибудь, пускай и невинную, природу, будь то душа или тело, или же душа и тело вместе, — тот вдвойне грешит против Бога-, потому что почитает вместо Бога то, что не Бог, и почитает такими вещами, которыми не должно чтить ни Бога, ни не Бога. А до какой степени мерзко и непристойно они почитают, это очевидно. Что же или кого они почитают, было бы неясно, если бы их история не свидетельствовала, что все, что ни совершается гнусного и отвратительного, совершается потому, что сами божества их с угрозой потребовали этого. Отсюда, если отбросить околичности,

понятно, что вся эта гражданская теология, предлагая созерцанию нелепые изображения и через них овладевая глупыми душами, служит нечестивым демонам и нечистым духам.

Глава XXVIII

А что получилось из того, что Варрон, человек остроумнейший и ученейший, в своем тонком рассуждении постарался распределить между небом и землей всех этих богов? Он оказался не в состоянии этого сделать: боги ускользают от него, вырываются, выпадают. Предпочитая вести речь о женщинах, т. е. о богинях, он говорит: «Поскольку, как я о том говорил еще в первой книге о местах, в соображение принимается двоякое происхождение богов: небесное и земное, отчего одни из них называются небесными, а другие — земными; то как в предыдущих книгах мы начали с неба, сказав о Янусе, которого одни называют небом, а другие — миром, так теперь, начиная разговор о женщинах, начнем с Теллуры».

Чувствую, какое он испытывает затруднение. Руководствовался он вполне правдоподобным предположением, что небо представляет собой начало скорее деятельное, а земля — пассивное и поэтому небу приписал мужскую силу, а земле — женскую, но упустил из виду, что куда могущественнее Тот, Кто сотворил и небо, и землю. В таком смысле он объяснил в предшествовавшей книге знаменитые мистерии самофракийцев, сказав, что одни идолы обозначают у них небо, другие — землю, а иные — прообразы вещей, которые Платон называл идеями. Под небом, по его мнению, понимается Юпитер, под землей — Юнона, а под идеями — Минерва; под небом — то, от чего бывает, под землей — то, из чего бывает, под идеями — то, сообразно с чем бывает. Не буду говорить о том, что, по мнению Платона, идеи имеют такое значение, что сообразно с ними не небо творит, но само оно сотворено. Скажу лишь, что в книге об избранных богах он сам упустил из виду это трехчастное деление богов. Он придал небу богов-мужчин, земле — богинь-женщин, и среди последних поместил и Минерву, которую прежде ставил выше неба. Далее, Нептун оказался у него в море, которое относится скорее к земле, чем к небу. Наконец, Дитис-отец, называемый греками Шсллоп, брат обоих (т. е. неба-Юпитера и моря-Нептуна) и бог-мужчина, также оказался богом земным.

Каким же, спрашивается, образом он старается придать богов небу, а богинь земле? Что в рассуждениях его можно найти твердого, несомненного, разумного? Ведь земля у него и Теллура, начало богинь, Великая Мать, перед которой горланит и кривляется безумная мерзость оскопивших себя людей. Какой смысл после этого в том, что Янус назван им главой богов, а Теллура — богинь? Там заблуждение не удержало одной главы, здесь безумие не сохранило ее здоровой. Зачем подобные пустяки они стараются относить к миру? Да пусть бы они и преуспели в этом- ни один здравомыслящий человек не станет почитать мира вместо Бога. Впрочем, они и в этом не преуспели. Поэтому пусть лучше отнесут все это к умершим людям и демонам, и недоразумения устранятся сами собою.

Глава XXIX

В сущности, все, что они якобы на основании физических законов из теологии этих богов относят к миру, все это, нисколько не оскорбляя благочестивого чувства, мы можем отнести к истинному Богу, создавшему мир, Творцу души и тела, следующим образом. Мы почитаем Бога, но не небо и землю, из которых состоит мир, и не душу или души, разлитые по всем живым существам; Бога, сотворившего небо и землю и все, что на них находится, создавшего не только живые души, но и их чувства и разум.

Глава XXX

Проследим в общих чертах те дела единого Бога, из-за которых они измыслили себе многих и ложных богов, стараясь благовидно истолковать свои сквернейшие и преступные таинства. Мы чтим Бога, Который установил для созданных Им тварей начала и цели их бытия; Который содержит, знает и располагает причины вещей; Который сотворил силу семян, дал живым существам, которым захотел, разумную душу, называемую духом, даровал способность речи, сообщил некоторым духам дар предсказания будущего, хотя порой и Сам предрекает будущее и исцеляет болезни, через кого Ему угодно; Который распоряжается началом, течением и завершением войн, когда ими надлежит исправлять и очищать человеческий род; Который для растворения беспредельной природы сотворил все сжигающий огонь ^ управляет им; Который есть Творец и Правитель всех вод; Который создал солнце, светлейшее из всех телесных светил, и дал ему соответствующее движение и силу; Который

простирает Свою власть и владычество и на саму преисподнюю; Который определил семена и пищу смертным животным соответственно их природе; Который полагает основание земле и делает ее плодородной, щедро раздавая ее плоды животным и людям; Который знает и упорядочивает причины не только главные, но и второстепенные; Который указывает направления небесным и земным путям; Который человеческому разуму, Им сотворенному, сообщил знание различных наук; Который установил брак мужа и жены для продолжения человеческого рода.

Все это остроумнейший и ученейший Варрон на основании невесть каких физических толкований, откуда-то вычитанных или придуманных им самим, старается распределить между избранными богами. Но все это делает и всем управляет единый истинный Бог, причем именно как Бог, т. е. вездеприсущий, не ограниченный каким-либо пространством, не связанный какими-либо узами, не разделенный ни на какие части, ни в чем не изменяющийся и наполняющий небо и землю присутствием Своего могущества и полнотой Своей природы. Всем, что сотворил, Он управляет так, что оно и само, с Его ведома и изволения, совершает и исполняет свои собственные движения. Ибо хотя без Него ничего не может быть, однако же сотворенное — это не то, что Он. Многое совершает Он и через ангелов, но блаженными делает их только от Себя самого. Равным образом, хотя по некоторым причинам Он и посылает ангелов к людям, но делает блаженными людей не через ангелов, а от Себя самого. От этого единого истинного Бога мы и ожидаем будущей жизни.

Глава XXXI

Кроме такого рода благодеяний, которые Бог щедро ниспосылает добродетельным и порочным людям в силу упомянутого нами управления природой, мы имеем от Него великое знамение великой Его любви собственно к добродетельным людям. Мы решительно не в состоянии возблагодарить Его должным образом и за те благодеяния, что существуем, живем, видим небо и землю и имеем разум, с помощью которого обретаем Его самого, сотворившего все это. Но какое сердце, какой язык в состоянии надлежащим образом возблагодарить Его за то, что Он не оставил нас, отягченных и обремененных грехами, отвратившихся от Его света и омрачившихся любовью к мраку, т. е. к

непотребствам, а послал к нам Свое Слово, Которое есть Сын Его единородный, чтобы мы познали от Него, родившегося плотью и пострадавшему за нас, сколь высоко ценит Бог человека; чтобы этой единственной жертвой мы очистились от всех грехов и чтобы, получив в сердца излияние любви от Духа Его, несмотря на все трудности, достигли вечного успокоения и неизреченной сладости лицезреть Его?

Глава XXXII

Эта тайна вечной жизни некоторыми знамениями и соответствовавшими времени таинствами проповедовалась через ангелов с самого, начала человеческого рода. Затем еврейский народ был соединен в одно гражданское общество для сохранения таинств; в нем через ряд знающих и некоторых незнающих людей было предсказано то, что совершается со времени пришествия Христа до наших дней, равно как и то, что должно произойти в будущем; и рассеян был впоследствии этот народ среди других народов ради свидетельства Писаний, которыми проповедовалось будущее спасение во Христе. Ибо не только пророчества, заключающиеся в слове, не только правила жизни, упорядочивающие нравственность и благочестие и содержащиеся в книгах, но и священнослужения, священство, храмы, жертвенники, обряды, праздники и все, относящееся к тому, что приличествует Богу и по-гречески называется Аятреш, — все это знаменовало и предвозвещало то, что ради будущей жизни верных во Христе исполнилось, как мы веруем, исполняется, как мы видим, и должно исполниться, как мы уповаем.

Глава XXXIII

Благодаря этой одной истинной религии обнаружилось, что боги язычников суть нечистые демоны, которые под видом душ умерших или мировых тварей желали почитаться в качестве богов, надменно услаждались якобы божескими почестями, а на деле — вещами преступными и гнусными, не допуская обращения человеческих душ к истинному Богу. От их зверского и нечестивого господства человек освобождается, когда начинает веровать в Того, Который для восстановления падшего явил пример такого же уничижения, с какой гордостью они пали.

Так явились те боги, о которых мы говорили, равно как и другие боги других народов и в других странах. Как ни старался Варрон сопоставить их культы с естественными законами, чтобы как-то облагородить этим постыдные вещи, он был не в состоянии придумать, каким образом согласовать их друг с другом, ибо причины упомянутых культов были отнюдь не те, что он думал или хотел думать. Если бы дело обстояло именно так, то даже если бы это и не имело отношения к истинному Богу и жизни вечной, но наличие каких бы то ни было естественных причин некоторым образом извиняло бы странности культов, выраженные в виде какого-нибудь безобразия или глупости. Это и побуждало Варрона таким образом пытаться объяснять некоторые театральные сочинения и мистерии капищ. Правда, он не оправдал театров подражанием капищам, а скорее осудил капища за подражание театрам; однако, указав в своем роде естественные причины явления, он на некоторое время успокоил чувства, возмущенные приводящими в ужас вещами.

Глава XXXIV

Но затем выяснилось, что они, как сообщает тот же ученейший муж, не смогли равнодушно принять причины культов, изложенные в книгах Нумы Пом-пилия, и не сочли возможным не только довести их до сведения народа, но даже тайно их сохранить. Итак, у того же Варрона в книге, посвященной культам богов, читаем следующее: «Некто Теренций имел землю у подошвы Яникула. Его пахарь, проходя плугом подле могилы Нумы Помпилия, вырыл из земли его книги, в которых были изложены причины установлений культов. Теренций отнес их в Рим претору. Тот, просмотрев их, сообщил об открытии сенату. Сенат, едва ознакомившись с некоторыми из причин, высказал одобрение умершему Нуме и, так как отцы-сенаторы были людьми религиозными, определил, чтобы претор эти книги сжег».

Пусть каждый думает об этом, что считает нужным. Для меня же вполне достаточно напомнить, что причины культов, изложенные Помпилием, установителем римского культа, не должны были стать известными ни народу, ни сенаторам, ни жрецам и что сам Нума Помпилий проник в эти демонские тайны путем непозволительного любопытства. Он записал их, но хотя и был бесстрашным царем, не осмелился, однако, ни ознакомить с ними других, ни сжечь записанное.

Первого он не захотел, чтобы не научить людей безбожию, второго — чтобы не возбудить против себя недовольство демонов. И вот он зарыл их в таком месте, которое считал недоступным, ибо не думал, что к его гробнице осмелится приблизиться плуг. Сенат же, не решившись осудить верований предков, вынужден был высказать одобрение Нуме; но упомянутые книги нашел до такой степени опасными, что побоялся их вновь зарывать, а приказал сжечь эти памятники с печатью проклятья. Так как совершать эти культы они считали необходимым, то рассудили, что заблуждение при незнании причин более сносно, чем возмущение гражданского порядка при знании.

Глава XXXV

Нума, к которому не был послан ни пророк Божий, ни какой-нибудь ангел, вынужден был обратиться к гидромантии, чтобы увидеть в воде образы богов (точнее, насмешки над ним демонов) и от них узнать, что он должен был установить и совершать в виде культа. Варрон говорит, что этот род гадания был придуман персами и именно к нему прибег Нума, а после него и Пифагор. Если же к воде примешивалась кровь, то это давало возможность спрашивать и мертвых и называлось у греков некромантией. Но назвать ли ее гидромантией или некромантией, во всяком случае это именно тот род гаданий, в котором предсказания даются от лица мертвых. К каким искусствам они прибегали для этого — дело их. Я не буду говорить о том, что даже в провинциях и до пришествия Спасителя такого рода искусства обыкновенно запрещались и преследовались законами. Тем не менее, Нума именно с их помощью узнал те культы, обряды которых он сделал общеизвестными, а причины — скрыл. До такой степени он сам испугался того, о чем узнал. Когда же книги, в которых эти причины были изложены, обнаружились, сенат их сжег. С какой же стати Варрон приводит для этих обрядов невесть какие физические причины? Ведь если бы именно они приводились в тех книгах, их бы, несомненно, не сожгли. Разве отцы-сенаторы сожгли книги самого Варрона, написанные им и посвященные понтифику Цезарю? А то, что Нума Помпилий использовал воду для своей гидромантии, послужило поводом к рассказу, будто его супругой была нимфа Эгерия, как о том написал сам Варрон.

Итак, посредством этой гидромантии упомянутый римский царь, страстно стремившийся проникнуть в недоступные человеку тайны, узнал

те обряды культа, которые имели понтифики изложенными в своих книгах, и те причины обрядов, о которых не хотел, чтобы они стали известными кому-либо, кроме него. Изложив их отдельно, он заставил их, так сказать, умереть вместе с собой. Полагаю, это потому, что там были изложены требования демонов до такой степени грязные и преступные, что из-за них вся гражданская теология стала бы невыносимой даже для тех, кто спокойно принял многие омерзительные обряды; или, возможно, все боги были представлены там умершими людьми, ибо и сами демоны услаждаются подобными культами, подставляя под видом умерших самих себя. Но тайным провидением истинного Бога было устроено так, что Помпилию было попущено узнать об этом посредством гидромантии, но не попущено было свои книги сжечь, благодаря чему этот случай стал известным, попал в книгу Варрона и из нее мы узнали, как все произошло. Ибо демоны могут делать только то, что им попускается делать. Попускается же это им высочайшим и справедливым судом верховного Бога в наказание тем, которые заслуживают или подвергнуться их преследованию, или даже подпасть под их власть и быть обольщенными ими. А до какой степени упомянутые книги были признаны опасными и несообразными с почитанием истинного Божества, можно судить из того, что сенат эти зарытые Помпилием книги пожелал сжечь.

Итак, кто не желает вести благочестивой жизни, пусть ищет посредством подобных культов вечной смерти. Кто же не хочет общаться со злыми демонами, тот пусть не боится того вредного суеверия, которым они почитаются, но старается познать истинную религию, которая их разоблачает и побеждает.

Книга VIII

Глава I

Теперь нам нужно будет приложить гораздо больше усилий мысли, нежели прежде, при решении прежних вопросов и изложении прежних книг. Предстоит вести речь о теологии, которую называют естественной, и вести ее не с какими-нибудь людьми (ибо это — теология не баснословная или гражданская, т. е. не театральная или государственная, из которых первой выставляются напоказ преступления богов, а другая обнаруживает еще более преступные желания этих же богов, и, таким образом, представляет в их лице скорее демонов, чем богов), но с философами, само имя которых, если мы переведем его на латынь, означает любовь к мудрости. Но если Премудрость есть Бог, через Которого все сотворено, как свидетельствуют о том божественное Писание и истина, то истинный философ — это любитель Бога. Но поскольку сама та вещь, которой свойственно это имя, существует не во всех, кого величают этим именем (ибо не всегда бывают любителями истинной мудрости те, которые называют себя философами), то из общего числа тех, мнения которых мы могли узнать из их сочинений, следует выбрать только таких, с которыми стоило бы вести рассуждение по данному вопросу. Ибо я не ставил задачей настоящего сочинения опровергать всякие пустые мнения всех вообще философов, но только те мнения, которые касаются теологии, понимаемой, согласно значению греческого слова, как учение или речь о божестве; и притом мнения не всех, а только тех, которые, хотя и признают, что божество существует и печется о человеческом, однако же полагают, что почитание единого неизменяемого Бога недостаточно для достижения даже после смерти блаженной жизни, а следует почитать многих, как от этого же Единого сотворенных и установленных.

По степени близости к истине мнения этих философов стоят выше даже мнения Варрона. Последний успел все содержание естественной теологии применить к настоящему миру или душе, а те признают Бога стоящим выше всякой природы души, потому что Он творит не только этот видимый мир, часто называемый именем неба и земли, но и всякую вообще душу; и душу разумную и мыслящую, каковой и является душа человеческая, сообщением Своего неизменяемого и бестелесного света

делает блаженной. Этих философов, называемых платониками по имени их учителя Платона, знает всякий, кто хоть немного слышал об этом. О самом Платоне, насколько считаю необходимым для настоящего сочинения, я скажу несколько слов, упомянув прежде о тех, которые предшествовали ему по времени в том же роде сочинений.

Глава II

Что касается греческой литературы, пользующейся наибольшей славой по сравнению с литературами других народов, то в ней различают два рода философов: один италийский, из той части Италии, которая некогда называлась Великой Грецией; другой ионийский, из тех стран, которые и в настоящее время носят название Греции. Италийский род имел своим родоначальником Пифагора Самосского, от которого, говорят, получила свое имя сама философия. До того времени всех, которые казались превосходящими других некоторым видом похвальной жизни, называли мудрецами; а когда спросили его, чем он занимается, он отвечал, что он философ, т. е. занимающийся мудростью, любитель ее: потому что назвать себя мудрецом считал крайне высокомерным.

Родоначальником же ионийских философов был Фалес Милетский, один из тех семи, которых древние называли мудрецами. Шестеро из них отличались особым образом жизни и некоторыми правилами, учившими добродетели, а этот Фалес, оставивший после себя учеников, выделялся тем, что занимался исследованием природы вещей и письменно изложил свои рассуждения; особенное удивление возбуждал он тем, что, открыв астрономические вычисления, мог предсказывать затмения солнца и луны. Он полагал, что началом всех вещей является вода и что из нее происходят все стихии мира, даже сам мир и все, что рождается в нем. Участия же в этом творении, на которое мы, при рассмотрении мира, взираем с таким удивлением, божественному уму он не приписал никакого.

Преемником его был Анаксимандр, его слушатель; этот изменил мнение о природе вещей. Он полагал, что все вещи рождаются не из одного элемента, — как у Фалеса, например, из влаги, — но каждая из своих собственных особых начал. Он представлял, что этих начал отдельных вещей существует бесконечное множество; что они производят бесчисленные миры и все, что в них рождается; что эти миры то

разрушаются, то снова возрождаются, в зависимости от того, насколько каждый из них может продолжать свое существование. И этот философ в своем понимании миротворения не приписал ничего божественному уму.

Учеником и преемником своим он оставил Анаксимена. Последний выводил все причины вещей из бесконечного воздуха; богов не отрицал и не умалчивал о них; однако же полагал, что не воздух сотворен ими, но что сами они произошли из воздуха.

Анаксагор же, его слушатель, представлял творцом всех тех вещей, которые мы видим, божественный дух и утверждал, что роды всех вещей и образуются из безграничной материи, состоящей из сходных между собою частиц, по свойственным каждому из них моделям и формам, но при содействии божественного духа. В то же время другой слушатель Анаксимена, Диоген, утверждал, что материей вещей, из которой происходит все, служит воздух, но что воздух этот одарен божественным разумом, без которого ничего не могло бы из него произойти. Преемником Анаксагора был служитель его Архелай; и этот полагал, что из сходных между собой частичек, из которых образуются некоторые особи, происходит все, но утверждал, что этому присущ и ум, который соединением и разъединением вечных тел, т е. упомянутых частиц, производит все. Говорят, что Сократ, учитель Платона, ради которого я все это припомнил, был его учеником.

Глава III

Таким образом, о Сократе первом говорят, что он поставил целью философии исправление и образование нравов, тогда как до него все наибольшее внимание обращали на исследование вещей по преимуществу физических, т. е. естественных. Я не нахожу возможным однозначно определить, что побудило к этому Сократа отвращение ли к предметам темным и неопределенным и желание открыть что-нибудь ясное и точное, необходимое для блаженной жизни, ради которой единственно, по-видимому, и трудились с такой рачительностью все философы; или же, как охотнее предполагают некоторые, он не хотел, чтобы нечистые от земных страстей души дерзали касаться вещей божественных, так как он видел, что они доискиваются таких причин вещей, которые прежде всего и главнейшим образом находятся в ведении единого и высочайшего Бога; почему и полагал, что они могут быть постигаемы не иначе, как чистой

душой, и думал, что следует настаивать на очищении жизни добрыми нравами, дабы дух, освобожденный от гнетущих его страстей, был в состоянии естественной силой возвышаться к вечному и созерцать чистым разумением природу бестелесного и неизменного света, в котором пребывают причины всех сотворенных вещей.

Известно, однако же, что в этих моральных вопросах, которым (Сократ) посвящал все свое внимание, он, то сознаваясь в своем незнании, то скрывая свое знание, удивительной замысловатостью речи и необыкновенным остроумием раздражал и выводил на свет глупость невежд, воображающих, что они кое-что знают. Этим он возбудил против себя ненависть, подвергся осуждению по ложным обвинениям и был наказан смертью. Но затем, когда Афины, те самые, что осудили публично, публичным же образом оплакивали, негодование народа обратилось на двух обвинителей его до такой степени, что один из них погиб от рук толпы, а другой смог избежать подобного же наказания только добровольной и вечной ссылкой. Естественно, что такая безукоризненная слава жизни и смерти Сократа породила весьма многих последователей его философии, старавшихся посвятить свои труды исследованию вопросов нравственных, относящихся к тому высочайшему Благу, которое одно может сделать человека блаженным. Так как Сократ в своих рассуждениях касался всего, все защищал и все опровергал, коль скоро оно не являлось с полной очевидностью, то они и заимствовали из них, что кому нравилось, и определили конец блага каждый, исходя из собственного понимания. Концом же блага называется то, по достижении чего каждый делается блаженным. Об этом конце сократики имели между собой до того различные мнения, что (трудно поверить, чтобы это могли делать последователи одного учителя) некоторые называли высочайшим благом наслаждения, как Аристипп, а некоторые — добродетель, как Антисфен; другие же думали об этом предмете иначе, каждый по-своему, так что вспоминать о них было бы долго.

Глава IV

Из учеников Сократа вполне заслуженно наибольшую славу приобрел Платон, совершенно затмивший остальных. Хотя он был афинянин, уроженец города, пользовавшегося особой знаменитостью у соотечественников, и удивительными дарованиями своими далеко превосходил своих соучеников, однако, не считая ни своих собственных

сил, ни учения Сократа достаточными для достижения совершенства в философии, долгое время путешествовал повсюду, куда бы ни привлекла его чья бы то ни было известность надеждой приобрести новые знания. Так, он изучил в Египте все, что там считалось великим и что преподавалось. Перейдя оттуда в те части Италии, где пользовались славой пифагорейцы, он легко усвоил сущность тогдашней италийской философии, выслушав наиболее знаменитых местных учителей. Но так как он особенно любил учителя Сократа, то, представляя его говорящим почти во всех своих речах, он и то, что узнал от других, и то, чего успел достигнуть собственными размышлениями, излагал совместно с остроумными сентенциями и моральными рассуждениями Сократа.

Но учение мудрости может иметь своим предметом или деятельность, или созерцание: почему одна часть его может быть названа деятельной, а другая — созерцательной, из которых деятельная имеет целью упорядочение жизни, т. е. просвещение нравов, а созерцательная — исследование причин природы и чистейшей истины. В деятельной превзошедшим других считается Сократ; Пифагор же всеми силами своего мышления предавался философии умозрительной. А Платону ставят в заслугу соединение того и другого, и через это — усовершенствование философии. Последнюю он разделил на три части: нравственную, которая главным предметом своим имеет деятельность; естественную, посвященную созерцанию; рациональную, которая проводит различие между истинным и ложным. Хотя последняя имеет ближайшее отношение к первым двум, т. е. к деятельности и созерцанию, однако преимущественно относится к усмотрению истины созерцание. Поэтому такое троякое деление не противоречит тому делению, которое представляет любовь к мудрости, проявляющаяся вообще в деятельности и созерцании. Что же касается образа мыслей Платона по каждой или о каждой из этих частей, т. е. в чем он находил или полагал конец всех действий, в чем — причину всех природ, в чем — ясность и разумность всякого вывода, то углубляться в исследование этого предмета я не нахожу возможным, а без исследования говорить о нем что-либо утвердительно считаю недолжным.

Представляя в своих сочинениях рассуждающим Сократа, Платон старался удерживать известную манеру своего учителя, нравившуюся и ему самому: не высказывать открыто своего знания или мнения. Поэтому

и образ мыслей самого Платона по предметам наибольшей важности уяснить нелегко. Впрочем, кое-что из того, что у него написано или что он рассказал и записал как услышанное им от других, но с чем, кажется, согласен и сам, я считаю нужным припомнить и внести в настоящее сочинение: это такие места, в которых он или говорил в пользу истинной религии, которую наша вера принимает и защищает; или где он кажется противником ее, насколько касается вопроса о едином Боге и многих богах в связи с поистине блаженной жизнью, после смерти.

Ибо возможно, что те, которые приобрели известность своим наиболее тонким и правильным пониманием Платона, которого вполне заслуженно ставят гораздо выше всех философов разных народов, и последовавшие ему, именно благодаря этому высказываются о Боге так, что в Нем находится и причина бытия, и начало разумения, и порядок жизни. Из этих трех положений одно представляется относящимся к естественной части философии, другое — к рациональной, третье — к моральной. Ибо если человек создан так, что через то, что имеет превосходство в нем, он может достигать того, что превосходит все, т. е. единого, истинного, всеблагого Бога, без Которого не существует никакая природа, не наставляет никакое учение и никакая практика не приносит пользы; то Он-то сам и должен быть для нас предметом искания: так как в Нем все для нас обеспечено; и предметом познания: так как в Нем все для нас достоверно; и предметом любви: так как в Нем все для нас прекрасно.

Глава V

Итак, если Платон называет мудрым человека, подражающего этому Богу, не знающего и любящего Его и через общение с Ним делающегося блаженным, то зачем нам подвергать разбору других? Никто не приблизился к нам более, чем философы его школы. Им должна уступить не одна только баснословная теология, приятно занимающая души нечестивых людей россказнями о преступлениях богов; и не только та теология гражданская, в которой нечистые демоны, обольщающие под именем богов народы, преданные земным удовольствиям, устроили себе из человеческих заблуждений нечто вроде божеских почестей, нечистыми пожеланиями подстрекая своих поклонников, якобы с целью их почитания, смотреть театральные представления их преступлений, а себе доставляя забавное зрелище из самих зрителей. Если в этой теологии и

совершается что-либо по видимости благопристойное в храмах, то оно бесчестится совместным с ним бесстыдством театров, и что гнусного творится в театрах, то получает одобрение храмов.

Им должны уступить и не только Варроновы толкования этих культов, объяснявшие их применительно к небу, земле, семенам смертных вещей и к знаниям; и это как потому, что обряды вовсе не имеют того значения, которое он старается им придать, почему его объяснения и не приводят к истине; так и потому, что если бы это и было так, то разумная душа все же не должна почитать Богом то, что естественным порядком поставлено ниже ее: не должна ставить выше себя, как богов, такие вещи, выше которых поставил ее саму истинный Бог.

Необходимо уступить им и не только то, что действительно служило объяснением этого культа, что Нума Помпилий постарался скрыть, похоронив вместе с собой, и что сенат велел сжечь, когда оно было вырыто плугом. Чтобы не быть в своих предположениях слишком строгим к Нуме, — сокрытое им было, конечно, того же рода, о чем Александр Македонский писал своей матери, как об открытом ему неким Львом, верховным жрецом египетским[1]: в таком случае оказываются людьми не только Пик, Фавн, Эней, Ромул или даже Геркулес, Эскулап, Либер, рожденный Семелой, братья Тиндариды и все другие из смертных, почитаемые ими за богов, но даже боги старейших народов, которых, по-видимому, Цицерон видит в Тускуланах, не называя их имен, как-то: Юпитер, Юнона, Сатурн, Вулкан, Веста и многие другие, которых Варрон пытается связать с частями или элементами мира. И тот жрец, как бы испугавшись, что открыл великую тайну, упрашивал Александра, чтобы он, сообщив матери написанное, велел бросить это в огонь.

Итак, говорю, не только все это, составляющее содержание двух теологии, баснословной и гражданской, должно уступить платоническим философам, которые истинного Бога признавали и Творцом вещей, и Источником света истины, и Подателем блаженства; но им, таким великим исследователям такого великого Бога, должны уступить даже и все те философы, которые преданным телу умом видели для природы телесные начала то в воде, как Фалес, то в воздухе, как Анаксимен, то в огне, как стоики, то в атомах, т. е. в мельчайших телах, которые не могут

быть ни делимы, ни ощущаемы, как Эпикур; также и все другие, заниматься перечислением которых нет необходимости, но которые вообще полагали, что причиной и началом вещей служат или простые, или сложные тела, не имеющие жизни, или живые, но во всяком случае — тела. Ибо некоторые из них, как эпикурейцы, полагали, что от неживых вещей могут происходить живые; другие же, что от живого может происходить и живое, и неживое, но, во всяком случае, от тел — только тела. Так, стоики думали, что огонь, то есть тело, представляющее собой одну из четырех стихий, из которых состоит этот видимый мир, есть и живой, и разумный, и творец самого мира и всего существующего в нем, и потому этот самый огонь считали богом.

Эти и подобные им философы могли представлять только то, что вместе с ними измышляли сердца их, скованные чувствами плоти. В них самих было то, чего они не видели, и в собственном воображении они рисовали то, что видели вовне, а иногда и вовсе не видели, а только мыслили. Как предмет такого мышления, оно не было уже телом, а только подобием тела. То же, откуда появлялось в душе это подобие тела, не было ни телом, ни подобием тела; и во всяком случае то, откуда оно появлялось и что судило о красоте или о безобразии его, было лучше того, над чем производился суд. То был ум человека и природа разумной души, которая отнюдь не есть тело; коль скоро даже то подобие тела, которое представляется мыслящей душой и составляет предмет ее суждения, не есть само тело. Следовательно, она не есть ни земля, ни вода, ни воздух, ни огонь: ни одно из этих четырех тел, называемых четырьмя стихиями, из которых составляется телесный мир

Далее, если наша душа не есть тело, то каким образом Бог, Творец души, может быть телом? Итак, и они, как я сказал, должны уступить платоникам. Но вместе с ними должны уступить и те, которым хотя и стыдно было утверждать, что Бог есть тело, но которые полагали, что наши души такой же природы, как и Он. Их не удержала эта крайняя изменчивость души, которую преступно приписывать Богу. Но они говорили, что природа-де души изменяется от тела; сама же по себе она неизменна. На таких же основаниях они могли бы сказать, что плоть-де получает раны от того или иного тела; сама же по себе она неуязвима. То, что решительно не может изменяться, не может изменяться ни от какой вещи; и потому то, что может получить изменение от тела, может

измениться от той или иной вещи и, следовательно, не может быть названо в прямом смысле слова неизменным.

Глава VI

Итак, эти философы, заслуженно пользующиеся большей славой, чем все остальные, поняли, что Бог вовсе не есть тело, и потому, чтобы найти Бога, отринули тела. Они поняли, что все изменяющееся не есть верховный Бог; и потому, чтобы найти верховного Бога, стали выше всякой души и всех изменчивых духов. Поняли они, далее, что всякий вид какой бы то ни было изменяемой вещи, в котором существует все то, что существует, каким бы образом оно ни существовало и какой бы природы ни было, может обрести бытие только от Того, Который существует истинно, ибо существует неизменно А вследствие этого, как вся совокупность мира: образы, свойства, стройное движение и стихии, расположенные от неба до земли, и всякие тела, существующие в них, так и всякая жизнь, питает ли она только и поддерживает, какова она в деревьях; или, имея это, и ощущает, какова в животных; или, имея первое и второе, сверх того и мыслит, какова в людях; или же, не нуждаясь в питании, только поддерживает, ощущает и мыслит, какова в ангелах, — все это не может существовать без Того, Кто просто существует: потому что для Него не иное — существовать и иное — жить, как будто бы Он мог существовать не живя; и не иное — жить и иное — мыслить, как будто бы Он мог жить не мысля; и не иное — мыслить и иное — быть блаженным, как будто бы Он мог мыслить и не быть блаженным; но жить, мыслить и быть блаженным для Него и значит — существовать.

Приняв во внимание эту неизменяемость и простоту, они пришли к заключению, что Он все это сотворил, а Сам не мог быть сотворен никем. Они рассуждали так: все, что существует, есть или тело, или жизнь; но жизнь есть нечто лучшее, чем тело; образ тела подчиняется чувствам, а образ жизни постигается умом. Поэтому образ, постигаемый умом, они поставили выше образа, подчиняющегося чувствам. Подчиняющимся же чувствам мы называем то, что может быть воспринимаемо телесными зрением и осязанием; а постигаемым посредством ума то, что может быть усматриваемо взором ума. Так, нет никакой телесной красоты ни в положении тела, как, например, в фигуре, ни в движении, как, например, в пении, о которой составлялось бы суждение вне души. Этого никак не могло бы быть, если бы в ней самой не существовал лучший в этом роде

вид, без рыхлой массы, без шума голоса, без протяжения времени и пространства. Но в то же самое время, не будь она изменчива,один не мог бы судить о чувственном виде лучше другого: более даровитый — лучше менее даровитого, более образованный — лучше менее образованного, более опытный — лучше менее опытного, и один и тот же, более развившись, не судил бы после лучше, чем прежде. А то, что способно воспринимать более и менее, то, без всякого сомнения, изменчиво. Отсюда умные, ученые и опытные в этом люди заключили, что существует некий первообраз, который в этих вещах оказывается изменчивым.

Итак, когда, на их взгляд, тело и душа стали представляться то более, то менее прекрасными, а если бы они потеряли всякий вид, то перестали бы существовать вовсе, — они поняли, что существует нечто, в чем заключается неизменяемый первообраз, не допускающий никакого сравнения; и совершенно справедливо решили, что в нем-то и лежит начало вещей, которое не сотворено, но которым сотворено все. Итак, «что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1:19, 20). На этом закончим свою речь о той части философии платоников, которую называют физической, т. е. естественной.

Глава VII

Что же касается учения, составляющего предмет второй части, которую они называют логикой, т. е. частью рациональной, то не может быть и мысли о сравнении с ними тех, которые полагали критерий истины в чувствах телесных и утверждали, что их неверной и обманчивой меркой должно быть измеряемо все, что ни составляет предмет познания; так думали эпикурейцы и все другие, подобные им; так думали даже и стоики, которые, страстно любя искусство спора и называя его диалектикой, полагали, что точкой отсчета должны быть для нее телесные чувства. Они утверждали, что от этих чувств душа воспринимает те представления, которые они называют ἐννοίαι, т. е. представления тех вещей, которые они объясняют посредством определения, что от них разветвляется и с ними стоит в связи вся система знания и учения. Вот почему, когда они утверждают, что прекрасны только мудрые, я обыкновенно с великим удивлением спрашиваю себя: какими телесными

чувствами они увидели эту красоту, какими плотскими глазами рассмотрели они форму и привлекательность мудрости? Платоники же, которым мы отдаем заслуженное предпочтение перед другими, различали постигаемое умом от воспринимаемого чувствами, не отнимая у чувств возможного для них и не придавая им более того, что им по силам. Они утверждали, что для изучения всего необходим умственный свет и что этот самый свет есть Бог, Которым создано все.

Глава VIII

Остальная часть философии — нравственная, которую называют еще греческим словом ήθιχή. В ней предмет исследования составляет высшее Благо. Направляя к нему всю свою деятельность, стремясь к нему не ради чего-либо другого, но только ради его самого и получая его, мы не ищем ничего более, чем могли бы быть счастливы. Поэтому-то оно называется и концом, так как ради него мы желаем всего другого, а его мы желаем только ради него самого. Это дающее счастье Благо одни ставили в человеке в зависимость от тела, другие — от души, а иные — от того и другого вместе. Находя, что человек состоит из души и тела, думали, что от одного из этих двух или от обоих вместе может проистекать для них счастье в виде некоторого конечного блага, которое делало бы их блаженными и к которому бы они могли направлять всю свою деятельность, и не искали далее, к чему бы могли ее направлять.

Поэтому те, которые присоединили к этому еще и третий род блага, называемый внешним, к каковому относятся: честь, слава, деньги и другое в том же роде, присоединили его не в виде конечного блага, т. е. не такого, которое должно быть желаемо ради него самого, а такого, которое должно быть желаемо ради другого; и благо это — благо только для добрых, а для злых — зло. Таким образом, искавшие источник человеческого блага в душе, или в теле, или в том и другом, представляли его не иначе, как проистекающим от человека. Но одни добивались этого от тела, — от худшей части человека, другие от души, — от части лучшей; а добивавшиеся от того и другого добивались от целого человека. Но добивались ли от какой-либо части или от целого, во всяком случае, — добивались только от человека. Эти различия, хотя их и три, произвели между философами не три, а многие разногласия и секты; потому что разные по-разному думали и о благе тела, и о благе души, и о благе того и другого вместе.

Итак, все они должны уступить тем философам, которые утверждали, что не тот человек блажен, который находит наслаждение в теле или в душе, а тот, который находит наслаждение в Боге; и не так находит, как находит его душа в теле, или в самой себе, или как друг в друге, а находит так, как глаз в свете, если что-либо подобное может идти в сравнение с тем, свойство чего, если поможет Бог, мы разъясним в другом месте. В настоящем же случае достаточно упомянуть, что, по определению Платона, конец блага состоит в добродетельной жизни; что его может достигнуть лишь тот, кто имеет познание о Боге и кто подражает Ему; и что иначе быть блаженным нельзя. Поэтому он не сомневался отождествлять философию с любовью к Богу, природа Которого бестелесна. Отсюда выводится заключение, что жаждущий мудрости (ибо это и есть философ) только тогда становится блаженным, когда начинает находить наслаждение в Боге. Хотя и не всегда бывает блаженным тот, кто наслаждается тем, что любит ибо многие, любя то, чего не следует любить, бывают несчастны; и тем более они несчастны, если в этом находят наслаждение; однако никто не бывает счастливым, если не наслаждается тем, что любит Ибо и сами те, которые любят вещи, не заслуживающие любви, считают себя счастливыми не любовью, но наслаждением. Итак, когда кто-либо находит наслаждение в том, что любит, а любит истинное и высшее Благо, то кто, кроме несчастнейшего, станет отрицать, что такой блажен? А таким истинным и высшим Благом Платон называет Бога; поэтому и вменяет философу в обязанность любить Бога, чтобы он, поскольку философия стремится к жизни блаженной, вследствие любви к Богу находя в Боге наслаждение, был блаженным.

Глава IX

Итак, какие бы философы ни держались вышеизложенного образа мыслей об истинном и высочайшем Боге, а именно: что Он есть и Творец для создания, и Свет для познания, и Благо для деятельности; что в Нем лежит для нас и начало природы, и истина учения, и счастье жизни, — будут ли они называться платониками, или же дадут своей секте какое-нибудь иное имя; пусть мыслившие так будут только философами ионийского толка, и притом главнейшими, как тот же Платон и те, которые хорошо поняли его; или даже державшиеся того же мнения будут рядом с Пифагором, пифагорейцами и другими философами италийского

толка; пусть, наконец, постигшими это и так учившими окажутся считающиеся мудрецами других народов: атлантов, ливийцев, египтян, индийцев, персов, халдеев, скифов, галлов, испанцев и других; — всех их мы предпочтем остальным и признаем наиболее близкими к нам.

Глава X

Христианин, если он знаком только с церковной литературой, может и не знать платоников; может также не иметь понятия и о том, что у греков существовало два рода философов — ионийские и италийские; однако же он не настолько несведущ в человеческих вещах, чтобы не знать, что философы учат или любви к мудрости, или даже самой мудрости, и остерегается тех, которые философствуют по стихиям мира, а не по Богу, Которым сотворен и сам мир. Он следует апостольской заповеди и твердо помнит сказанное «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2:8).

Но чтобы он не считал всех такими, ему сказано тем же апостолом относительно некоторых: «Что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим. 1:19, 20). И в речи к афинянам, высказав великую мысль о Боге, которая могла быть понята только немногими, а именно: «Мы Им живем и движемся и существуем», апостол в дополнение говорит: «Как и некоторые из ваших стихотворцев говорили» (Деян. 17:28). Умеет благоразумно остерегаться даже и этих в том, в чем они заблуждаются. Ибо, где сказано, что через сотворенное Бог явил им невидимое, которое должно быть постигаемо умом, — там же сказано и то, что они неправедно почтили самого Бога, потому что и иным вещам, которым не нужно было, они воздавали божеские почести, приличествующие только Ему одному. «Но как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце: называя себя мудрыми, обезумели и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (Рим. 1:21-23). Апостол дает разуметь здесь и римлян, и греков, и египтян, прославившихся мудростью. Но об этом мы порассуждаем после.

Что же касается их сходного с нами образа мыслей о едином Боге, Творце этой вселенной, что Он не только бестелеснее всякого тела, но и нетленнее всех душ, что Он наше Начало, наш Свет, наше Благо, — в этом мы, безусловно, предпочитаем их всем другим. Если христианин, не будучи знаком с их литературой, не употребляет в рассуждениях своих терминов, которых не усвоил, как, например, не называют по-латыни естественной или по-гречески физикой ту часть философии, которая занимается исследованием природы; рациональной, или логикой, ту, в которой исследуется вопрос о том, как может восприниматься истина; моральной, или ификой, ту, в которой речь идет о нравах и о конечном благе, к которому следует стремиться, и о зле, которого нужно избегать; то из этого еще не следует, что он не знает, что от единого, истинного и всеблагого Бога мы получили и природу, по которой оказываемся сотворенными по образу Его, и учение, из которого познаем и Его, и себя, и благодать, по которой мы, прилепляясь к Нему, делаемся блаженными. Вот та причина, по которой этих философов мы предпочитаем остальным. В то время, как другие философы напрасно тратили свое остроумие и свою старательность на изыскание причин вещей и на определение образа познания и жизни, — эти, познав Бога, нашли, что в Нем заключается причина устройства вселенной, свет для восприятия истины и источник, откуда черпается счастье.

Кто бы эти философы ни были, платоники ли, или какие-либо другие, но если они мыслят о Боге так, — они мыслят согласно с нами. Мы же решили вести речь об этом по преимуществу с платониками потому, что сочинения их более известны. Сами греки, язык которых наиболее распространен среди других народов, прославили их повсюду. И латиняне, побуждаемые их превосходством и особой известностью, охотнее изучали их сочинения, и переводом последних на наш язык возвысили уважение к ним и облегчили их понимание.

Глава XI

Некоторые, соединенные с нами в благодати Христовой, удивляются, когда слышат или читают, что Платон имел такой образ мыслей о Боге, который они находят очень близким к истине нашей религии. Вследствие этого некоторые думали, что он, пребывая в Египте, слушал пророка Иеремию или во время самого путешествия читал

пророческие писания. Такого рода мнения я изложил в некоторых своих сочинениях[2]. Но тщательное вычисление времени, составляющее предмет исторической хроники, показывает, что Платон родился спустя почти сто лет после того, как пророчествовал Иеремия. Затем, хотя Платон прожил восемьдесят один год, от года смерти его до того времени, когда Птолемей, царь Египта, выпросил из Иудеи пророческие книги еврейского народа и позаботился об их переводе и переписке при помощи 70-ти мужей еврейских, знавших греческий, прошло, как оказывается, почти шестьдесят лет. Поэтому во время того своего путешествия Платон не мог ни видеть Иеремию, умершего за столько лет прежде, ни читать эти писания, еще не переведенные в то время на греческий язык, в котором он был силен.

Возможно, впрочем, что по своей пламенной любознательности он как с египетскими, так и с этими писаниями ознакомился через переводчика, — не в том смысле, конечно, чтобы делать из них письменный перевод, чего, как известно, и Птолемей, умевший внушать страх своею царскою властью, смог добиться только в виде особого одолжения; но в том, что мог из разговора узнать, насколько в состоянии был понять их содержание. На такое предположение наводит следующее: книга Бытия начинается так. «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою (Быт. 1:1, 2). А Платон в «Тимее» — в сочинении, посвященном им вопросу устройства мира, — утверждает, что в этом деле рук Своих Бог прежде всего соединил в одно землю и огонь. Но известно, что Платон отводит огню место неба. Таким образом, мысль эта имеет некоторое сходство с той, которая высказана в словах: «В начале сотворил Бог небо и землю». Далее, посредствующими элементами, связующими взаимно две упомянутые стихии, Платон представляет воду и воздух. Это наводит на мысль, что он именно так понял сказанное в Писании: «Дух Божий носился над водою». Мало обращая внимания на то, в каком смысле употребляется обыкновенно слово Дух в еврейских писаниях, он мог, пожалуй, подумать, что в приведенном месте подразумеваются четыре стихии, так как и воздух называется духом.

Затем, ничто с такой силой не высказывается в этих священных Писаниях, как известное мнение Платона, что философ есть человек, любящий Бога. А главное, что более всего побуждает и меня почти

соглашаться с мнением, что Платону не были неизвестны те книги, это следующее: когда ангел передавал святому Моисею слова Божий, то на вопрос последнего, как зовут Того, Кто повелевал ему идти к еврейскому народу для освобождения его из Египта, ему был дан ответ: «Я есмь Сущий [Иегова]. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх. 3:14), т. е. как бы в сравнении с Ним, Который существует истинно, поскольку неизменяем, все, что сотворено изменяемым, не существует; именно этой мысли горячо придерживался и старательно проводил Платон. И я не знаю, находится ли подобное где-либо в книгах тех, которые жили до Платона, за исключением этого места, где сказано: «Я есмь Сущий (Иегова). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам».

Глава XII

Но откуда бы Платон ни узнал это, из предшествовавших ли ему книг древних писателей, или, что более вероятно, из того источника, о котором говорит апостол: «Что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им; ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы» (Рим. 1:19, 20), во всяком случае я полагаю, что достаточно объяснил, почему избрал именно философов платоников для того, чтобы с ними вести речь о том, о чем идет она в только что поставленном мною вопросе из естественной теологии, а именно: следует ли ради счастья, которое будет после смерти, служить единому Богу или же многим богам? Я потому избрал по преимуществу этих философов, что насколько лучше других они мыслили о едином Боге, сотворившем небо и землю, настолько же больше других пользовались славой и известностью.

И хотя Аристотель, ученик Платона, муж отличного ума и красноречием своим хотя и уступавший Платону, но превосходивший многих других, основал школу перипатетиков (потому что имел обыкновение рассуждать прогуливаясь) и еще при жизни Платона успел славой имени своего привлечь в свою секту очень много учеников, а после смерти Платона Спевсипп, сын его сестры, и Ксенократ, любимый ученик его, заняли его место в школе его, называвшейся Академией, — почему как сами они, так и преемники их получили название академиков: однако потомство до такой степени последователей Платона ставило выше других, что знаменитейшие из позднейших философов, избравшие

своим руководителем Платона, не захотели называться ни перипатетиками, ни академиками, а только платониками. Из них особую известность получили греки: Плотин, Ямвлих и Порфирий. Из писавших на обоих языках, то есть на греческом и латинском, известен платоник Апулей Африканский. Но и все они, и другие того же толка, равно как и сам Платон, полагали, что культ следует совершать многим богам.

Глава XIII

Хотя они расходятся с нами во мнениях и по многим другим очень важным предметам, однако относительно только что упомянутого мною, — предмета не последней важности и прямо касающегося поставленного мною вопроса, — я прежде всего спросил бы у них: каким богам следует, по их мнению, поклоняться, добрым ли, или злым, или и добрым, и злым? У Платона мы встречаем мнение, что все боги добры и что решительно нет ни одного злого бога[3]. Отсюда следует, что культ, разумеется, нужно совершать добрым, потому что только тогда он будет совершаться богам; ибо они не будут и богами, если не будут добрыми. Если это так (да и прилично ли думать о богах иначе?), то совершенно ложно мнение некоторых, которые полагали, что богов злых следует умилостивлять жертвами, чтобы они не вредили; а богов добрых следует призывать, чтобы они помогали[4]. Ибо злые вовсе не суть боги.

Далее, говорят, что должное почитание установлениями культа следует оказывать добрым. Но кто эти, которые любят сценические игры, требуют относить их к вещам божественным и давать в их честь? Могущество их указывает на их действительное существование; но то, чего они хотят, показывает, что они крайне злы. Образ мыслей Платона о сценических играх известен: он полагал, что и самих поэтов за то, что они сочиняют такие недостойные величия и благости богов стихи, следует изгонять из гражданского общества. Итак, кто же эти боги, ведущие спор о сценических играх с самим Платоном? Последний не дозволяет бесчестить богов якобы придуманными преступлениями, а они за именно эти преступления и велят их чтить. Затем, когда они повелевали восстановить эти самые игры, то, требуя вещей постыдных, обнаружили даже озлобленность: отняли у Тита Латиния сына, а на него самого, за неповиновение их приказам, напустили болезнь и освободили от нее только тогда, когда он эти приказы исполнил.[5] Платон же полагал, что их, таких злых, не следует и бояться, и проводя свою мысль со строгой

последовательностью, не усомнился устранить от народа, которому даны хорошие законы, всякую святотатственную болтовню поэтов, которой эти боги, по сообщничеству в нечистом, услаждаются. С другой стороны, этого Платона, как я уже упоминал во второй книге, Лабеон причисляет к полубогам.

Но тот же самый Лабеон полагает, что божества злые следует умилостивлять кровавыми жертвами и такого же рода общественными молебнами, а божества добрые — играми и подобными им, как бы выражающими удовольствие, вещами. Что же значит, что полубог Платон с такой смелой настойчивостью лишает этих удовольствий, считая их постыдными, не каких-нибудь полубогов, а богов, и притом богов добрых? Эти боги сами, впрочем, опровергают мнение Лабеона: потому что на Латинии показали себя не только сладострастными и занимающимися пустяками, но и жестокими и возбуждающими ужас. Пусть же объяснят нам все это платоники, которые, следуй мнению своего учителя, всех богов считают добрыми, честными, по добродетелям своим друзьями мудрых, и полагают преступным думать о ком-нибудь из богов иначе. «Объясним», — говорят они. Что ж, выслушаем с должным вниманием.

Глава XIV

«Все живые существа, — говорят они, — в которых есть разумная душа, делятся на три рода: на богов, людей и демонов. Боги занимают самое высокое место, люди — самое низкое, демоны же — среднее. Местопребывание богов — небо, местопребывание людей — земля, а демонов — воздух. Соответственно различному достоинству занимаемого ими места различается и природа их. Боги могущественнее и людей, и демонов; люди же стоят ниже и богов, и демонов как по разряду стихий, так и по своему значению. Демоны, таким образом, занимают середину: насколько должны они считаться ниже богов, как имеющие низшее сравнительно с ними местопребывание; настолько же должны считаться выше людей, как поставленные выше их. С богами их роднит бессмертие их тел, а с людьми — душевные страсти. Поэтому, — продолжают они, — нет ничего удивительного в том, что демоны находят удовольствие в бесстыдных зрелищах и в фантазиях поэтов; они увлекаются человеческими наклонностями, от которых далеки и которым всячески чужды боги. Из этого следует, что Платон, объявляя поэтические

вымыслы нечестивыми и запрещая их, лишал наслаждения сценическими играми не богов, которые все добрые и стоят выше этого, а демонов».

Хотя подобные мнения встречаются и у других, но Апулей, Мадаврийский платоник, написал об этом исключительном предмете даже целую книгу, которую озаглавил «О боге Сократа». В этой книге он подробно разбирает и объясняет, какого рода было то божество, которое имел при себе и с которым находился в некоторого рода дружбе Сократ, — божество, предупреждавшее его обычно, как говорят, чтобы он не делал чего-нибудь, когда то, что он думал делать, должно было иметь несчастливый исход. Он говорит совершенно ясно и доказывает с полной основательностью, что это был не бог, а демон, развивая со строгой последовательностью упомянутое мнение Платона о высоком положении богов, низком людей и среднем демонов. Но если это действительно так, то с какой целью решился Платон, изгоняя из гражданского общества поэтов, отнять театральные удовольствия если и не у богов, то, по крайней мере, у демонов, как не с той, чтобы побудить этим человеческую душу, хотя и помещенную пока в смертных членах, презирать из уважения к добродетели мерзкие веления демонов и в высшей степени честно осудить и запретить это, так как со стороны демонов требовать этого было в высшей степени постыдно. Итак, что-нибудь одно: или заблуждался Апулей, и дружественное Сократу божество было не из этого рода; или Платон противоречил сам себе, в одном случае почитая демонов, а в другом устраняя демонские увеселения из наилучшим образом устроенного гражданского общества; или дружба Сократа с демоном не должна считаться приносящей особую честь.

Кстати, и сам Апулей до такой степени краснел из-за этой дружбы, что надписал свою книгу «О боге Сократа», тогда как по содержанию своего исследования, в котором он с такой тщательностью и основательностью проводит различие между богами и демонами, должен был бы надписать «О демоне Сократа». Выставить это ему хотелось лучше в самом исследовании, чем в заглавии книги. Благодаря здравому смыслу, просвещавшему человечество, имя демонов до такой степени внушало всем или почти всем отвращение, что если бы кто-нибудь, не знакомый с рассуждением Апулея, в котором демонам ус-вояется известное почетное положение, прочитал заглавие книги «О демоне Сократа», тот никак не подумал бы, что человек этот был в здравом уме. Но и сам Апулей что

нашел в демонах заслуживающего похвалы, кроме тонкости и крепости тел и сравнительно высшего места обитания? Ибо о нравах их, когда говорит о всех демонах вообще, не только не говорит ничего хорошего, а, напротив, очень много говорит плохого; так что, прочитав его книгу, решительно никто не станет удивляться, что они пожелали иметь в числе божественных вещей и сценическую мерзость, и, стараясь выдавать себя за богов, могли услаждаться преступлениями богов; но всякий найдет, что все, что в их культе вызывает смех своей непристойной торжественностью или отвращение — постыдной жестокостью, вполне согласуется с их свойствами.

Глава XV

Принимая все это в соображение, истинно религиозная и преданная истинному Богу душа, конечно же, не признает демонов лучшими себя только лишь потому, что они имеют лучшие тела. Иначе она признавала бы лучшими себя и множество животных, которые превосходят нас и тонкостью чувств, и большей легкостью и скоростью движений, и силой и долговечностью тел. Какой человек сравнится зрением с орлами и коршунами? Кто обонянием сравнится с собаками? Кто быстротой движений — с зайцами, оленями, птицами? Кто силой — со львами и слонами? Кто долголетием — со змеями, которые, сбрасывая кожу, сбрасывают, говорят, старость и возвращаются к юности? Как мы лучше всех их своим разумом и мышлением, так должны быть лучше и демонов своей доброй и честной жизнью. Для того божественное провидение и дало тем, кого мы превосходим своим могуществом, некоторые более сильные телесные дары, чтобы и посредством этого напоминать нам, что мы с гораздо большим старанием должны улучшать в себе то, чем их превосходим; и чтобы само телесное превосходство, которое имеют над нами демоны, мы научились презирать, предпочитая этому честную жизнь, дающую нам преимущество над ними, — чтобы мы получили и со своей стороны бессмертие тел, но не такое, с которым соединяется вечность мучений, а такое, которому предшествует чистота душ.

Придавать же высоте места (т. е. тому, что демоны живут в воздухе, а мы — на земле) такое важное значение, чтобы в силу этого признавать за ними превосходство над нами, было бы крайне смешно. Таким образом, мы признавали бы превосходство над собой и всех пернатых.

Правда, пернатые, когда устают от полета или когда нуждаются в пище, спускаются на землю для отдыха или корма; чего, говорят, демоны не делают. Но неужели они станут на этом основании утверждать, что как пернатые превосходят нас, так и демоны — самих пернатых?

Если думать так крайне глупо, то нет основания из-за того, что демоны пребывают в высшей стихии, считать их достойными религиозного с нашей стороны поклонения. Как могло выйти то, что воздушные пернатые не только не превосходят нас, земных, но и подчинены нам в силу достоинства разумной души, которая находится в нас; точно так же могло случиться, что и демоны, хотя и более воздушны, чем мы, земные, но отнюдь не лучше настолько потому, что воздух выше земли; наоборот, люди должны считаться выше их на том основании, что их (демонов) отчаяние не может идти ни в какое сравнение с надеждой людей благочестивых. Да и то мнение Платона, по которому он сопоставляет и распределяет четыре стихии так, что между двумя крайними, самым подвижным огнем и неподвижной землею, располагает воздух и воду; так что насколько воздух выше воды, а огонь — воздуха, настолько же и вода выше земли, — само это мнение Платона достаточно убеждает нас, что достоинство живых существ не измеряется степенями стихий. Тот же Апулей называет человека земным животным, хотя он ставится гораздо выше животных водных, между тем как воду Платон ставит выше земли: он, таким образом, дает нам понять, что при определении достоинства душ мы не должны держаться того порядка, который замечается в постепенном усовершенствовании тел; но, возможно, что и лучшая душа может обитать в теле низшем, а худшая — в высшем.

Глава XVI

Говоря о нравах демонов, тот же самый платоник утверждает, что они волнуются теми же душевными страстями, что и люди, раздражаются оскорблениями, склоняются к милости угодливостью и дарами, любят почет, услаждаются разными священными обрядами и приходят в гнев, если в этих обрядах бывает сделано какое-нибудь упущение. Между прочим, к ним, по словам его, относятся и предсказания авгуров, гаруспиков, прорицателей и снов; от них же происходят и чудеса магов. Давая им краткое определение, он говорит: «Демоны по роду животные, по душе — подвержены страстям, по уму — разумны, по телу —

воздушны, по времени — вечны; из этих пяти свойств три первые у них те же, что и у нас, четвертое принадлежит исключительно им, а пятое — общее у них с богами». Но я нахожу, что и из первых трех, которые у них есть вместе с нами, два общи у них и с богами. Ибо они и богов называют животными, когда, отводя каждому роду существ его стихию, к числу земных относят нас вместе с другими, которые живут и одарены ощущением на земле, к числу водных — рыб и других плавающих, к числу воздушных — демонов, к числу эфирных — богов.

Таким образом, если демоны по роду суть животные, то это роднит их не только с людьми, но и с богами, и со скотами; если они по уму разумны, это роднит их с богами и с людьми; если по времени вечны, это — общее с одними богами; если страстны по душе, страстны только с людьми; если воздушны по телу, то лишь они одни. То, что по роду своему они — животные, в том заслуга небольшая: потому что то же суть и скоты; что они разумны по уму — это не преимущество над нами: потому что и мы разумны; что они вечны по времени — какое в этом добро, если они не блаженны? Лучше временное счастье, чем вечное бедствие. Если же по душе они подвержены страстям, то каким образом это составляет превосходство над нами, когда и мы подвержены им, и этого даже не было бы, если бы мы не были столь жалкими? Они воздушны по телу, но какое это имеет значение, коль скоро какая бы то ни было природа души предпочитается всякому телу; и потому религиозный культ, которым обязана душа, ни в коем случае не может быть обязательным в отношении к предмету, который ниже души.

Прибавь он к отличительным свойствам демонов добродетель, мудрость, счастье и скажи, что у них это вечное и общее с богами, — он сказал бы действительно нечто желательное и весьма почтенное; но и из этого не следовало бы, что мы должны бы были ради этого поклоняться им, как Богу, а скорее следовало бы, что должны познавать Того, от Которого они это получили. Насколько же менее заслуживают божественные почитания воздушные животные при данных условиях, когда они для того разумны, чтобы могли быть жалкими, потому подвержены страстям, что ничтожны, для того вечны, чтобы не могли покончить со своим жалким состоянием.

Глава XVII

Обходя остальное, остановлюсь на одном том, что, по словам его, демоны имеют общего с ними, т. е. на страстях душевных. Если все четыре стихии наполнены каждая своими животными, огонь и воздух — бессмертными, а вода и земля — смертными; то спрашиваю: почему души демонов волнуются сумятицей и бурями страстей? Ибо это действительная сумятица, которая по-гречески называется πάθος, почему он и называет их по душе подверженными страстям, так как от слова πάθος словом passio (страсть) называется движение души, противное разуму. Почему же в душах демонов это бывает, а в душах скотов — нет? Потому, что если у скотов что-нибудь подобное появляется, оно не бывает сумятицей, так как не бывает противным разуму, которого у скотов нет. В людях же подобную сумятицу производит или глупость, или жалкое их состояние. Мы еще не блаженны тем совершенством мудрости, которая обещана нам в конце, по освобождении от этой смертности. Боги же, говорят, не испытывают этой сумятицы потому, что они не только вечны, но и блаженны. И они представляются имеющими такие же разумные души, но души совершенно чистые от всякой заразы и язвы. Но если боги потому не возмущаются сумятицей, что суть животные блаженные, а не жалкие; а животные не возмущаются потому, что не могут быть ни блаженными, ни жалкими, остается заключить, что демоны, как и люди, потому возмущаются сумятицей, что они не блаженные животные, а жалкие.Итак, по какому же неразумию или, вернее, безумию некая религия подчиняет нас демонам, между тем как религия истинная освобождает нас от той порочности, которой мы с ними сходны? В ту пору как демоны (в чем вынужден сознаться и Апулей, хотя по большей части щадит их и считает достойными божественных почестей) гневаются, нам истинная религия велит не раздражаться гневом, но обуздывать его. В ту пору как демоны приманиваются дарами, нам истинная религия предписывает не покровительствовать никому вследствие получения даров. В то время как демоны находят удовольствие в почете, нам истинная религия велит не придавать ему никакого значения. В то время как демоны являются по отношению к одним людям ненавистниками, по отношению к другим — друзьями, причем не в силу благоразумного и спокойного суждения, но по расположению душевному и, как сам же он выражается, страстному, нам истинная религия велит любить даже наших врагов. Наконец,

истинная религия повелевает нам подавлять в себе всякое волнение сердца и колебание ума, всякую душевную сумятицу и бурю, которые тревожат и волнуют, по его словам, демонов. Какая же после этого причина, кроме глупости и жалкого заблуждения, заставляет тебя унижаться через почитание перед теми, с кем ты не желаешь иметь сходства, и религиозно поклоняться тем, кому не хочешь подражать, между тем как сущность религии — в подражании тому, кому поклоняешься?

Глава XVIII

Итак, Апулей вместе с другими, держащимися того же образа мыслей, напрасно присваивает демонам ту честь, что, отводя им между эфирным небом и землей промежуточное положение в воздухе и принимая в соображение якобы сказанное Платоном, что никто из богов не входит в общение с людьми, представляет, будто они передают богам молитвы людей, а людям то, чего, согласно молитвам их, успевают добиться от богов. Верившие этому считали непристойным, чтобы люди вступали в сношение с богами, а боги — с людьми; но полагали пристойным, чтобы демоны имели сношение и с богами, и с людьми, с одной стороны, представляя просьбы, и с другой, доставляя то, на что последовало соизволение: так что человек, например, благочестивый и чуждающийся преступной магии, чтобы услышали его боги, должен брать таких ходатаев, которые любят именно то, за нелюбовь к чему он делается достойнее быть услышанным охотно и с готовностью! Так, они любят сценические безобразия, которых не любит целомудрие; любят посредством тысячи уловок преступной магии делать зло, чего не любит невинность. Стало быть, и целомудрие, и невинность, если бы подумали о чем-нибудь просить богов, могли бы получить просимое не в силу своих заслуг, а только благодаря посредничеству своих врагов! Но зачем он пытается оправдать поэтические вымыслы и театральные глумления? Если (по их мнению) чувство стыда, свойственное человеку, так оскорбляет само себя, что не только любит позорное, но и считает его приятным божеству, то мы будем выступать против этого Платона, учителя их и человека, пользующегося у них же таким высоким авторитетом.

Глава XIX

Что же касается магических искусств, составляющих для некоторых, крайне нечестивых, даже предмет тщеславия, то почему бы мне не

сослаться против них на само же общественное мнение? Если они — дело божеств, заслуживающих поклонения, то на каком основании наказываются с такой строгостью законами? Или, может быть, это христиане установили эти законы, карающие магические искусства? В каком ином смысле, как не в том, что эти преступные вещи считались, несомненно, пагубными для человеческого рода, знаменитый поэт говорит:

Клянусь, дорогая, богами; клянуся тобою, родная,
И милой твоей головою: невольно должна я прибегнуть
К искусствам магическим?[6]

Тот же самый смысл имеет сказанное им в другом месте:

Видел, в другие места переводят посевы [7];

потому что посредством этого вредного и преступного знания, как говорят, чужие урожаи переводились на другие поля. Не в Двенадцати ли еще таблицах, т. е. в древнейших римских законах, было установлено, как упоминает Цицерон, наказание тому, кто это делал? Да, наконец, разве христианскими судьями был обвинен в магии сам Апулей? Знай он магию как искусство божественное, благочестивое и соответствующее действиям божественных сил, он, когда обвиняли его в ней, не только должен был бы в ней сознаться, но и открыто ее защищать, обвиняя скорее законы, запрещавшие и осуждавшие такое, что следовало бы признавать удивительным и заслуживающим уважения. Поступи он так, он склонил бы, пожалуй, судей на сторону своего мнения; или, если бы они остались верными взгляду несправедливых законов и подвергли бы его за защиту и похвалу этому смертной казни, душу его вознаграждали бы заслуженными дарами демоны, ради которых, чтобы защитить их божественные действия, он не побоялся пожертвовать своей человеческой жизнью.

Так, наши мученики, когда их обвиняли, как в уголовном преступлении, в исповедании христианской религии, которая, по их созерцанию, доставляла им спасение и вечную славу, не отрекались от нее, чтобы избегнуть временных наказаний; напротив, они, признаваясь в

ней, исповедуя и проповедуя ее, перенося за нее честно и мужественно все и умирая с благочестивым спокойствием духа, заставили краснеть сами законы, которыми она запрещалась, и вызвали их перемену. От этого же философа платоника дошла до нас весьма обширная и красноречивая речь, в которой он доказывает, что непричастен к преступлениям магии; он старался доказать свою невинность, отрицая, что делал то, что запрещено было делать. Но ведь все чудеса магов, которых он признавал справедливо заслуживающими осуждения, совершаются по наставлению и по действию демонов: на каком же основании он считает их заслуживающими почитания, утверждая, будто они необходимы для передачи наших молитв богам, — они, дел которых мы должны избегать, если желаем, чтобы молитвы наши дошли до истинного Бога?

Спрашиваю, далее, какие людские молитвы, по мнению его, передают демоны богам добрым, магические или дозволенные? Если магические, боги не хотят таких; если дозволенные, не хотят через таких. Представим себе, что молится кающийся грешник, и кается он именно в том, что совершил что-нибудь магическое: неужели он получит прощение при посредничестве именно тех, которые побудили его и помогли ему впасть в преступление, им оплакиваемое? Или, может быть, сами демоны, чтобы иметь возможность выпросить прощение кающимся, первые совершают покаяние в том, что обольстили их? Но этого никто никогда не говорил о демонах. Будь это так, не осмелились бы никоим образом требовать себе божественных почестей те, которые желали бы покаянием заслужить благодать прощения. Там — отвратительная гордость, здесь — уничижение, вызывающее сострадание.

Глава XX

Но крайняя-де, говорят они, и неизбежная нужда заставляет демонов быть посредниками между богами и людьми: от лица людей представлять желания их, а от богов передавать то, на что они дали соизволение. Что же это, однако, за нужда, какая неизбежная необходимость? То, отвечают, что никакой бог не вступает в сношение с человеком. Хороша же святость бога, который не вступает в сношение со смиренно просящим человеком, но вступает в сношение с презрительно надменным демоном! Не вступает в общение с человеком кающимся, но вступает с демоном обольщающим; не вступает с человеком,

прибегающим к божеству, но вступает с демоном, выдающим себя за божество; не вступает с человеком, просящим прощения, но вступает с демоном, склоняющим к непотребству; не вступает в общение с человеком, который в философских сочинениях наилучшим образом изгоняет из устроенного гражданского общества поэтов, но вступает в общение с демоном, который требует от государственных властей и понтификов поэтических глумлений на сценических играх; не вступает с человеком, запрещающим вымышлять преступления богов, но вступает с демоном, услаждающимся зрелищем ложных преступлений богов; не вступает в общение с человеком, наказывающим по справедливым законам преступления магов, но вступает с демоном, который учит магическим искусствам и дает им силу; не вступает с человеком, избегающим подражать демонам, но вступает с демоном, старающимся обмануть человека.

Глава XXI

Конечно (нам скажут), что неизбежная необходимость такой бессмыслицы и нелепости заключается в том, что эфирные-де, боги в своем попечении о человечестве не знали бы решительно ничего, что делают земные люди, если бы им не возвещали о том воздушные демоны; потому что эфир от земли высоко и далеко, а воздух смежен и с эфиром, и с землей. Удивительная мудрость! Представляя всех своих богов наилучшими, что же они думают о них? Думают, что они заботятся о делах человеческих, ибо иначе они оказались бы не заслуживающими почитания; но в то же время полагают, что из-за расстояния они не знают о делах человеческих, чтобы тем самым показать необходимость демонов и этим оправдать почитание их.- так как боги через них-де, только и могут узнавать о том, что делается у людей, и помочь людям там, где это нужно. Но если это так, то добрым богам более известны демоны благодаря общности их тел, чем человек благодаря его доброй душе. Крайне прискорбная необходимость, а лучше сказать — смешная и отвратительная суетность, чтобы не счесть суетным само божество! Ведь если боги в состоянии своим свободным от телесности духом видеть нашу душу, то они не нуждаются для этого в посредничестве демонов. Если же эфирные боги наблюдают телесным образом телесные же проявления душевных движений, как-то: выражения лиц, речи, жесты, и отсюда заключают о том, что передают им демоны, то и они могут легко быть обманутыми ложью демонов. А если божественность богов не может быть

обманута демонами, то та же божественность не может не знать и того, что мы делаем. Желал бы я знать, передали ли демоны богам о том, что Платону не понравились поэтические вымыслы о преступлениях богов, и скрыли ли, что они нравятся им; или скрыли и то и другое и захотели, чтобы боги вовсе не знали об этом; или же довели до сведения богов и благочестивую в отношении к богам мудрость Платона, и свои дерзкие в отношении к богам страстные намерения; или же, наконец, решив оставить неизвестным для богов мнение Платона, не желавшего, чтобы нечестивая разнузданность поэтов бесславила богов вымышленными преступлениями, не постыдились и не побоялись высказать свое собственное непотребство, по которому они любят театрализованные игры, торжественно выводящие напоказ безобразия богов? Из этих четырех поставленных мною вопросов пусть выберут, какой хотят, и пусть вникнут, сколько в каждом из них дается дурных представлений о добрых богах.

Если выберут первый, то вынуждены будут сознаться, что добрые боги не в состоянии были жить с добрым Платоном в то время, как он запрещал оскорблять их, а должны были жить с демонами, приходившими в восторг от наносимых им оскорблений: потому что добрые боги могли знать далеко находящегося от них человека только через посредство злых демонов, а последних, хотя и ближайших к ним по месту, знать не могли. Если же выберут второй вопрос и скажут, что демоны скрыли и то и другое, так что боги остались в полном неведении и относительно благочестивого закона Платона, и относительно святотатственного развлечения демонов: в таком случае что полезного из дел человеческих могут знать через посредство демонов боги, когда не знают и того, что в честь добрых богов, вопреки намерениям злых демонов, дается в виде закона религиозным чувством добрых людей?

Если же выберут третий и ответят, что при посредстве демонов богам стало известным не только мнение Платона, запрещавшего оскорблять богов, но и непотребство демонов, приходивших в восторг от этих оскорблений, то чем будет такого рода сообщение: просто извещением или прямым оскорблением? Да и сами боги: так ли спокойно услышали о том и другом, и так ли равнодушно к тому и другому отнеслись, что не только не лишили доступа к себе коварных демонов, любивших и делавших противное достоинству богов и религиозному

чувству Платона, но и пользовались их злым, но близким посредством для передачи даров Платону, хотя и доброму, но от них отдаленному? Ведь ряд стихий сковывал их как бы своего рода цепью так, что они должны были находиться в общении с теми, которые взводили на них хулу, и не могли с тем, кто защищал их могли знать о том и другом и не имели силы изменить относительную тяжесть воздуха и земли!

Если же, наконец, они выберут четвертый вопрос, то это будет хуже всего. Кто, в самом деле, смирится с мыслью, что демоны известили богов о преступных вымыслах поэтов относительно бессмертных богов, о собственной страстной любви демонов ко всему этому и о приятнейшем удовольствии, получаемом от этого ими, но умолчали о том, что Платон с философским мужеством полагал, что все подобное должно быть чуждо наилучшим образом устроенной республике? В таком случае добрые боги вынуждены будут узнавать через подобных вестников только о дурных действиях и свойствах, и притом — не посторонних злодеев, а тех же самых вестников, и лишены будут возможности знать о противоположных тому добрых мнениях философов, хотя первое является оскорблением, а последнее служит к чести самих же богов!

Глава XXII

Итак, если в каждом из четырех упомянутых случаев даются о богах недостойные представления, то остается признать совершенно невероятным мнение, в котором стараются убедить Апулей и ряд других философов одинакового с ним образа мыслей, будто демоны занимают средину между богами и людьми, как вестники и посредники, от нас передавая наши молитвы, а к нам принося помощь богов; но представляют они из себя духов, охваченных страстью вредить, совершенно чуждых справедливости, надменных и гордых, мучимых завистью, хитрых и коварных. Хотя они и обитают в воздухе, поскольку, будучи низвергнуты с высоты небесной, в наказание за безвозвратное падение осуждены на заключение в нем как в подходящей для них темнице; тем не менее, в силу только того, что воздух занимает место выше земли и воды, по достоинству своему они не выше людей, которые весьма легко берут над ними верх не земным телом, а благочестием души, коль скоро избирают в помощники истинного Бога.

Но над многими, которые недостойны участия в истинной религии, они действительно господствуют как над пленными и покорными слугами, потому что ложными чудесами или предсказаниями убедили большую часть из них считать себя богами. Некоторых же, кто несколько внимательнее всматривался в их преступный образ действий, убедить в том, что они боги, они не смогли; и потому выдали себя за посредников между богами и людьми, за ходатаев. Но и те люди, которые не думали отдавать им даже и этой чести и не считали их богами, потому что находили злыми, а богов всех представляли добрыми, не осмеливались все же утверждать, что они недостойны божественного почитания. Это главным образом потому, что они не хотели нанести оскорбления народам, которые по застарелому суеверию чтили их столькими обрядами культа и храмами.

Глава XXIII

Иного образа мыслей относительно их держался и высказывал в своих сочинениях Гермес Египтянин, называемый также Трисмегистом. Ибо Апулей, хотя богами их и не признавал, не отделил, однако же, почитания их от поклонения верховным богам: потому что приписывал им некоторое посредничество между людьми и богами так, что они казались заступниками людей перед этими богами. Египтянин же этот утверждал, что одних богов сотворил верховный Бог, а других — люди. Услышавший сказанное мною подумает, что речь идет об идолах, так как они — дело рук человеческих. Между тем, он говорил, что видимые и подлежащие ощущению статуи представляют собою как бы тела богов, в телах же этих находятся некоторые привлеченные туда духи, имеющие отчасти силу или причинять вред, или исполнять кое-какие желания тех, кто оказывает им божественную честь и поклонение. Привязывать посредством некоторого искусства невидимых духов к видимым вещам телесного свойства так, чтобы последние были как бы телами одушевленными, изображениями, посвященными и подчиненными тем духам, по словам его, и значит творить богов, и эту великую и удивительную власть творить богов люди, мол, имеют.

Я приведу слова Египтянина, как они переведены на наш язык. «Так как нам, — говорит он, — предстоит речь о сродстве и сообществе между людьми и богами, то узнай, Асклепий, власть и силу человека. Как Господь и Отец есть Творец богов небесных, так человек есть

установитель тех богов, которые содержатся в храмах вблизи человека». И немного далее: «В этом подражании божеству человечество осталось верным своей природе и происхождению: как Отец и Господь создал богов вечных, чтобы они были похожи на него, так человечество дало богам свой вид и свое подобие». Когда Асклепий, к которому он по преимуществу обращал речь, в ответ спросил у него: «Ты говоришь о статуях, Трисмегист?», тот продолжил: «О статуях, Асклепий; не правда ли, тебе трудно в это поверить? Да, о статуях, одушевленных чувством и исполненных духа, и проявляющих разнообразную силу; о статуях, заранее знающих будущее и предсказывающих его посредством жребия, прорицания, снов и множества других вещей, поражающих людей болезнями и исцеляющих эти же самые болезни, приносящих им печаль и радость, в зависимости от их заслуг. Разве ты не знаешь, Асклепий, что Египет представляет собою образ неба, а вернее — перевод и низведение на землю всего, что повелевается и что выполняется на небе; и если можно так сказать, то еще вернее — наша страна представляет собою храм всего мира? Но тем не менее, поскольку мудрому прилично знать заранее обо всем, нужно знать и вам: наступит время, когда окажется, что египтяне напрасно по благочестию своему служили божеству с религиозным усердием, и тогда весь их культ, потеряв значение, окажется обманом».[8]

Затем Гермес входит в подробности по этому предмету, предсказывая, очевидно, то время, когда христианская религия, чем она истиннее и святее, тем с большей силой и свободой ниспровергнет все ложные измышления, чтобы благодатью истиннейшего Спасителя освободить человека от тех богов, которых создал сам человек, и подчинить его тому Богу, Который создал самого человека. Но делая такие предсказания, Гермес говорит как друг этих самых демонских глумлений и не называет открыто христианства. Так как предстояло прекращение и уничтожение того, соблюдение чего сохраняло за Египтом подобие неба, он ограничивается исполненным своего рода грустью предсказанием этого, оплакивая такое будущее. Он был из числа тех, о которых говорит апостол, что «как они, познав Бога, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце; называя себя мудрыми, обезумели, и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку» (Рим. 1:21-23), и прочее, о чем упоминать было бы долго. Ибо он многое

говорит об истинном Боге и Создателе мира такого, что содержится в Писаниях. И мне непонятно, каким образом это омрачение сердца довело его до того, что он желал, чтобы люди навсегда оставались рабами богов, которые, по его же словам, людьми же и созданы, и оплакивал, что это в будущем уничтожится. Как будто бы есть что-нибудь несчастнее человека, над которым господствуют его же собственные вымыслы?

Гораздо легче допустить, что, почитая богами тех, кого создал, человек сам перестанет быть человеком, чем то, чтобы благодаря его почитанию могли стать богами те, кого создал человек. Скорее возможно, что «человек в чести не пребудет», но по неразумию «уподобится животным, которые погибают» (Пс. 48:13), чем что творение человеческое станет выше творения Божия, созданного по образу Божию, т. е. самого человека. Поэтому человек действительно изменяет Создавшему его, если дает власть над собою своему же созданию.

Эту-то суетность, этот обман, эти зловредные и святотатственные вещи оплакивал Гермес Египтянин, зная, что наступит время, когда их более не будет; и оплакивал с таким же бесстыдством, с каким неблагоразумием знал. Не Дух Святой открыл ему это, как открывал святым пророкам, которые, предвидя это, с восторгом говорили: «Может ли человек сделать себе богов, которые впрочем не боги?» (Иер. 16:20). И в другом месте: «И будет в тот день, говорит Господь Саваоф, Я истреблю имена идолов с этой земли, и они не будут более упоминаемы» (Зах. 13:2). В частности же о Египте, — что прямо касается данного предмета, — святой Исайя пророчествовал так: «И потрясутся от лица Его идолы Египетские, и сердце Египта растает в нем» (Ис. 19:1), и прочее в том же роде. Из числа таких же пророков были и те, которые, зная о том, что должно совершиться, выражали радость, когда оно совершалось. Таков был Симеон, такова Анна, радовавшиеся о только что совершившемся рождении Иисуса (Лук. 2:28, 38); такова была Елисавета, узнавшая по Духу о только что совершившемся зачатии Его (Лук. 1:43); таков же был Петр, который, по откровению Отца, сказал: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16:16). А Египтянину этому предсказали время гибели своей, которое должно наступить, те духи, которые и присутствовавшему во плоти Господу с трепетом говорили: «Что Тебе до нас, Иисус, Сын Божий? пришел Ты сюда прежде времени мучить нас» (Мф. 8:29). Говорили так потому, что это было для них неожиданно: ибо хотя они и

знали, что это будет, но полагали, что будет позже; или потому, что мукой этой называли то презрение, которому подвергались, коль скоро были узнаны. И это было прежде времени, т. е прежде времени суда, на котором они должны будут подвергнуться вечному осуждению вместе со всеми людьми, которые останутся в общении с ними. Так говорит религия, которая не обманывает и не обманывается, — говорит, не подражая ему, который, колеблясь туда и сюда, «увлекается всяким ветром учения» (Еф. 4:14) и, перемешивая истину с ложью, представляется оплакивающим разрушение религии, которую потом сам же признает заблуждением.

Глава XXIV

После многих рассуждений он возвращается снова к тому же и говорит о богах, созданных людьми, следующим образом: «Но относительно этого достаточно уже сказанного нами. Возвратимся опять к человеку и к его уму, этому божественному дару, от которого человек получил название разумного животного. Не столь удивительно (хотя и удивительно) то, что сказано о человеке. Удивительнее всего удивительного то, что человек смог изобрести божественную природу и дать ей действительное существование. Так как прадеды наши сильно заблуждались в понятии о богах, отличались неверием и отвращением к культу и божественной религии, то изобрели искусство делать богов. Изобретя же это искусство, они придали ему соответствующую природную силу; придавая же последнее, они, так как душ сотворить не могли, то, вызывая души демонов или ангелов, вложили эти души в святые изображения и божественные мистерии, так что посредством их идолы обрели силу делать добро и зло».[9]

Не знаю, смогли бы сами демоны, если бы захотели, высказаться так откровенно, как высказался он. «Так как, — говорит он, — прадеды наши сильно заблуждались в понятии о богах, отличались неверием и отвращением к культу и божественной религии, то изобрели искусство делать богов». Сказал ли он, по крайней мере, что они «немножко заблуждались», и потому изобрели это искусство делать богов; или нашел ли он достаточным сказать просто — «заблуждались», без прибавления — «сильно заблуждались»? Итак, искусство делать богов изобретено этим сильным заблуждением и неверием людей, питавших отвращение к культу и божественной религии. И, однако же, предстоящее падение этого

человеческого искусства творить богов, изобретенного сильным заблуждением, неверием и отвращением души от культа и божественной религии, этот ученый муж оплакивает, как падение религии. Не божественная ли сила вынудила его выставить на вид заблуждение своих предков, и не сила ли демонская, с другой стороны, заставила оплакивать предстоящую казнь демонов? Ведь если прадеды его изобрели искусство делать богов вследствие сильного заблуждения относительно понятия о богах, вследствие неверия и отвращения души от культа и истинной религии, то что удивительного, если то, что этим омерзительным искусством было сделано враждебного божественной религии, будет уничтожено божественной же религией, когда истина исправит заблуждение, вера обличит неверие и обращение запретит отвращение?

Скажи он без объяснения причин, что прадеды его изобрели искусство делать богов; насколько держимся правильного и благочестивого образа мыслей, пришли бы к заключению, что они никоим образом не дошли бы до этого искусства, или бы не уклонились от истины, если бы мыслили о Боге достойное Бога, если бы обращали внимание свое на культ и религию божественную. Тогда бы мы и показали, что причины этого искусства заключаются в сильном заблуждении людей, в неверии и в отвращении заблуждающейся и неверной души от религии божественной, — бесстыдство сопрягающееся в истине было бы до некоторой степени все же терпимо. Но если сам он, который более всего удивляется в человеке сила этого искусства, давшего ему возможность делать богов, и который скорбит, что наступит время, когда все эти установленные людьми изображения богов будет даже законами предписано уничтожить; если сам он высказывает и определяет с точностью причины, по которым дело дошло до этого, говорит, что прадеды его изобрели это искусство делать богов вследствие сильного заблуждения, отвращения от культа и божественной религии: то что остается говорить, или лучше — делать, а не благодарить посильно Господа Бога нашего, который уничтожил все это причинами, противоположными тем какими оно было установлено? Ибо что установило сильное заблуждение, то уничтожила истина, что установило неверие, то уничтожила вера; что установило отвращение от культа божественной религии, то уничтожило обращение к единой истинному и святому Богу.

И это не в одном Египте, который оплакивает в Гермесе демонский дух, но и в земле, которая поет Господу песнь новую, как возвестили о том поистине святые и поистине пророческие Писания, в которых говорится: «Воспойте Господу песнь новую; воспойте Господу, вся земля!» (Пс. 95:1), Само же заглавие этого псалма таково: «На построение дома». Ибо дом Господу, град Божий, который есть святая Церковь, созидается по всей земле после того плена людей (представляющих собой, когда веруют в Бога, как бы живые камни для созидания), в котором находились они, подпав под власть демонов. Ведь из того, что человек делал богов, вовсе не следует, что сам делавший не подпадал под их власть, когда через почитание входил в общение с ними, — общение, думаю, не с бессмысленными идолами, а с лукавыми демонами. Ибо что представляют собою идолы, как не сказанное тем же Писанием: «Есть у них глаза, но не видят» (Пс. 134:16), и что вообще следует сказать обо всем подобном, что, как бы искусно ни было сделано, лишено жизни и чувства? Но нечистые духи, привязанные к тем же самым идолам посредством преступного искусства, вводя в общение с собою души поклонников своих, действительно налагают на них жалкие цепи рабства. Поэтому апостол говорит: «Идол в мире ничто... язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу. Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами» (1Кор. 8:4 и 1Кор. 10:20). Итак, после этого плена, в котором держали людей лукавые демоны, созидается дом Божий по всей-земле. Отсюда и получил свое заглавие упомянутый псалом, в котором говорится: «Воспойте Господу песнь новую; воспойте Господу, вся земля; пойте Господу, благословляйте имя Его, благовествуйте со дня на день спасение Его! Возвещайте в народах славу Его, во всех племенах чудеса Его; ибо велик Господь и достохвален, страшен Он паче всех богов. Ибо все боги народов — идолы, а Господь небеса сотворил» (Пс. 95:1-5).

Итак, скорбевший о том, что наступит время, когда уничтожится культ идолов и господство над почитателями их демонов, выражал вместе с тем по внушению злого духа и желание, чтобы не прекращался никогда этот плен, по миновании которого псалом возвещает созидание дома по всей земле. Гермес предсказывал это со скорбью; псалом предвозвещал с восторгом. А так как победа была на стороне Духа, предвозвещавшего это через святых пророков, то и сам Гермес удивительным образом вынужден был сознаться, что все это, уничтожения чего он не желал и разрушение чего оплакивал, установлено не благоразумными, верующими и

благочестивыми людьми, а заблуждающимися, неверующими и отвращающимися культа божественной религии. Хотя он и называет их богами, тем не менее, говоря, что они созданы такими людьми, какими мы ни в коем случае быть не должны, волей-неволей дает понять, что их не следует почитать тем, кто несхож с создавшими их, т. е. людям благоразумным, верующим и благочестивым; и, вместе с тем, показывает, что эти создавшие их люди сами же были виновны в том, что приняли за богов таких, которые богами не были. Ибо истинны пророческие слова: «Может ли человек сделать себе богов, которые впрочем не боги?» (Иер. 16:20).

Но хотя Гермес и назвал их богами, богами таких и от таких искусственно созданными; т. е. хотя и представлял созданных людьми богов демонами, прикованными посредством какого-то, уж и не знаю какого, искусства своими страстями к идолам: однако не приписывает им того, что приписывает им платоник Апулей, который представлял их посредниками между богами, созданными Богом, и людьми, тем же Богом сотворенными, с одной стороны, представляющими молитвы, с другой — передающими дары (об этом мы сказали уже достаточно и показали, до какой степени все это несообразно и нелепо). Действительно, было бы крайней глупостью думать, будто боги, сделанные людьми, у богов, которых создал Бог, могли иметь большую силу, чем ту, что имеют сами люди, которых создал тот же самый Бог. Демон, привязанный человеком посредством нечестивого искусства к статуе, делался, пожалуй, богом, но богом — для этого именно, а не для всякого человека. Да и каков был этот бог, которого сделал человек заблуждающийся, неверующий и отвратившийся от истинного Бога?

А если почитаемые в храмах демоны, введенные каким-то неведомым мне искусством в изображения, т. е. в видимые статуи, людьми, сделавшими посредством этого искусства богов потому, что удалились и отвратились от культа религии божественной, — если такие демоны не суть посредники между людьми и богами, как по причине их крайне дурных и постыдных нравов, так и потому, что люди, хотя и заблуждающиеся, неверующие и отвратившиеся от культа и божественной религии, без всякого сомнения лучше тех, кого посредством искусства своего сделали богами, то остается заключить, что если они имеют какую-нибудь силу, имеют ее как демоны, то под видом благодеяния приносят

вред, или обольщая, или открыто причиняя зло. Но и в этом отношении они имеют силу лишь тогда и настолько, когда и насколько дозволяет им то высочайшее и таинственное провидение Божие; но во всяком случае не потому, что в качестве посредников между людьми и богами они имеют большое значение для людей. Ибо они решительно не могут состоять в дружбе с теми добрыми богами, которых мы называем ангелами и представляем творениями разумными и святыми небожителями, каковы: Престолы, Господства, Начала, Силы; своими душевными расположениями они так же далеки от последних, как далеки пороки от добродетелей, злость от доброты.

Глава XXV

Итак, искать благосклонности или благодеяния богов, вернее, добрых ангелов, следует отнюдь не через предполагаемое посредство демонов, а через уподобление им добрым расположением души, совместную с ними жизнь, совместное с ними почитание Бога, Которого и они почитают, хотя мы их телесными глазами и не можем видеть. И чем более нравственное состояние наше жалко из-за отличия нашего душевного расположения от их, тем более мы от них далеки в силу преступности нашей жизни, а не по месту, занимаемому телом. Мы разъединяемся не потому, что живем на земле по условиям телесной жизни, а потому, что сердце наше привязано к нечистоте земной. Если же мы исцеляемся и делаемся такими же, как они, то, несомненно, приближаемся к ним, коль скоро веруем, что достигаем, при содействии и с их стороны, блаженства в Том, Кем блаженны и они.

Глава XXVI

Тут следует заметить, что этот Египтянин, оплакивая наступление времен, когда Египет освободится от этих установлений, обязанных своим происхождением, по его же собственному признанию, людям сильно заблуждающимся, неверующим и отвратившимся от культа божественной религии, между прочим, говорит: «Тогда страна эта, святейшая отчизна капищ и храмов, будет переполнена гробами и мертвыми».[10] Как будто, если бы упомянутые установления оставались, люди не умирали бы, или мертвые погребались бы где-нибудь в другом месте, а не в земле. Ведь, во всяком случае, чем больше проходило бы времени, тем больше увеличивалось бы количество гробов по причине большего числа умерших. Но он скорбел, очевидно, о том, что место храмов и капищ их

займут памятники наших мучеников: и тех читателей, которые будут читать это с враждебным к нам и превратным расположением души, старался навести на мысль, что язычники-де, чтили богов в храмах, а мы чтим мертвых в гробах. Таково уж крайнее ослепление людей нечестивых, что они спотыкаются о горы и не хотят видеть вещей, находящихся у них перед носом; поэтому и не обращают внимания на то, что во всех языческих сочинениях едва ли найдутся (если вообще найдутся) какие-нибудь боги, которые не были бы людьми, и что, следовательно, божественные почести воздавались мертвым. Не буду говорить, что, по словам Варрона, всех умерших они считали подземными богами (Maes dii) и что Варрон доказывает это на примере самого культа, который воздавался почти всем умершим; причем упоминает и похоронные игры, как преимущественное доказательство божественности, потому что игры совершались обыкновенно только в честь божеств.

Сам Гермес, о котором идет у нас речь, в той же самой книге, в которой оплакивает якобы предсказываемое им будущее и в которой говорит: «Тогда страна эта, святейшая отчизна капищ и храмов, будет переполнена гробами и мертвыми», сам Гермес там же свидетельствует, что боги Египта были умершими людьми. Сказав, что прадеды его сильно заблуждались в своих представлениях о богах и по неверию и отходу от культа и религии божественной изобрели искусство делать богов, он продолжает: «Изобретя же это искусство, они придали ему соответствующую природную силу; придавая же последнее, они, так как душ сотворить не могли, то, вызывая души демонов или ангелов, вложили эти души в святые изображения и божественные мистерии, так что посредством их идолы обрели силу делать добро и зло»; а затем переходит как бы к подтверждению этого примерами и говорит: «Таков, Асклепий, твой дед, первый изобретатель медицины, которому посвящен храм у горы Ливийской, подле берега крокодилов; в том храме лежит его человек, принадлежащий миру, т. е. тело; а человек остальной, или, вернее, настоящий, если человек настоящий — в чувстве жизни, человек лучший возвратился на небо и подает больным людям и в настоящее время всякого рода помощь силой своего божества, как прежде подавал ее силой медицинского искусства»[11]. Таким образом, он дает понять, что как бога чтили мертвого в том месте, где был его гроб, обманываясь сам и обманывая других, будто он возвратился на небо.

Присоединяя к этому другой пример, он говорит далее: «А Гермес, от которого, как от деда, получил я свое имя? Обосновавшись в отчизне, носящей его же имя, не подает ли он помощи и спасения всем, с разных сторон приходящим туда смертным?» Этот старейший Гермес, т. е. Меркурий, которого он называет своим дедом, считается пребывающим в Гермополисе, т. е. в городе, носящем его имя. Таким образом, он называет людьми двух богов, Эскулапа и Меркурия. О Эскулапе то же самое думают и греки, и латиняне; Меркурия же многие не считают смертным, однако Гермес уверен, что он был его дедом. Но, может быть, был и иной Меркурий, известный под тем же именем? Я не намерен в данном случае вступать в полемику: тот ли это был, или иной; но и этот, подобно Эскулапу, сделался богом из человека по свидетельству его же внука Трисмегиста, пользующегося у своих таким большим авторитетом.

Затем он прибавляет: «Мы знаем, как много добра делает жена Осириса, Исида, когда она благосклонна, и как много причиняет вреда, когда бывает разгневана». Далее он дает понять, что, по его мнению, демоны, которых сильно заблуждающиеся, неверующие и неблагочестивые люди вложили посредством изобретенного ими искусства в статуи (потому что делавшие таких богов никоим образом не могли сотворить душ), состояли из душ умерших людей; ибо, чтобы показать, что Исида и Осирис были богами из рода тех, которых посредством подобного искусства делают люди, он после приведенных мною слов об Исиде, что она много причиняет вреда, когда бывает разгневана, тотчас же прибавляет: «Ибо богам земным и принадлежащим миру естественно гневаться, так как они созданы людьми и составлены из той и другой природы»[12].

Говоря «из той и другой природы», он подразумевает — из души и тела, так что душой служит демон, телом — статуя. «От этого произошло то, — продолжает он, — что египтяне называют их святыми животными и каждый в отдельности город чтит души тех, кого обоготворили при жизни, так что и живет по их законам, и называется их именем»[13]. Чем же вызвано это своего рода слезное челобитие, что страна Египетская, святейшая-де отчизна капищ и храмов, должна будет переполниться гробами мертвых? Ведь лживый дух, по внушению которого Гермес все это говорил, вынужден был его же собственными устами признаться, что и в то время страна эта была уже переполнена гробами и мертвыми,

которых почитали как богов! Но устами Гермеса говорила скорбь демонов, которые сокрушались из-за угрожавших им казней в зданиях, посвященных памяти святых мучеников. Ибо во многих местах этого рода они испытывают мучения, выдают себя и изгоняются из человеческих тел, которыми прежде владели.

Глава XXVII

Впрочем, и самим этим мученикам мы не воздвигаем храмов, не назначаем священников, не устанавливаем богослужений и жертвоприношений, потому что не их самих, а Бога их считаем своим Богом. Чтим, действительно, память их, как святых Божьих людей, которые сражались за истину до смерти телесной, чтобы провозвестить истинную религию, обличив ложные и вымышленные культы; что хотя и понималось некоторыми прежде, но из страха скрывалось. Но слышал ли кто-нибудь из верных, чтобы священник, стоя пред алтарем, построенным даже в честь и почитание Божие над святым телом мученика, говорил в своих молитвах: «Тебе, Павел, или Петр, или Киприан, приношу жертву?» Перед памятниками их совершается приношение Богу, Который сделал их и людьми, и мучениками, и соединил в небесной чести со святыми своими ангелами, — совершается для того, чтобы таким празднованием и возблагодарить истинного Бога за их победу, и себя, памятуя о них, возбудить к подражанию их подвигам и победам, призвав того же Бога на помощь. Соответственно этому все знаки усердия благочестивых людей к местам мучеников представляют собою выражение почитания памяти о них, но не богослужение или жертвоприношение мертвым, как богам.

Некоторые, впрочем, приносят туда даже кушанья. Хотя лучшие из христиан не делают этого, а во многих странах и вовсе нет такого обычая; однако и те, которые это делают, когда приносят их, молятся и берут назад, чтобы питаться ими или поделиться с нуждающимися, — делают это с мыслью, что они получают там освящение заслугами мучеников во имя Господа мучеников. Никто не признает это жертвоприношением мученикам, кто знает, что и там совершается одно и единственное христианское жертвоприношение. Итак, мы не чтим своих мучеников ни божественными почестями, ни человеческими преступлениями-, мы не совершаем им жертвоприношений, не обращаем в их культ их же постыдных дел.

Об Исиде же, жене Осириса, богине египетской, и о родителях ее, которые все, по описаниям, были царями (когда она приносила этим родителям жертву, то нашла место, заросшее ячменем, и показала колосья его своему мужу, царю, и его советнику, Меркурию; поэтому ее считают еще и Церерой), сколько передается дурного, и уже не поэтами, а мистическими сочинениями египтян, как писал о том, со слов жреца Льва, Александр своей матери Олимпиаде!

Пусть, кто хочет и может, прочитает, а кто читал, пусть припомнит и судит сам, каким мертвым людям и за какие дела их был установлен культ, как богам. Пусть же не смеют они, хоть и считают их богами, сравнивать их в каком-либо отношении с нашими мучениками, которых мы, однако же, богами не считаем. Как не определили мы своим мученикам священников и не совершаем им жертвоприношений (потому что это — дело неприличное, недолжное и недозволенное, и обязательно только в отношении к единому Богу), так и не забавляем их ни их преступлениями, ни гнуснейшими играми, в которых язычники представляют или действительные постыдные дела своих богов, если они были людьми и совершали их, или вымышленные забавы демонов, если людьми они не были.

Из этого рода демонов Сократ не мог иметь бога, если имел Бога; но весьма возможно, что человеку, чуждому упомянутого искусства делить богов и невинному, дали такого бога те, которые владели этим искусством в совершенстве. Что же из этого следует? Что этих духов нельзя почитать ради жизни блаженной, которая наступит после смерти, в этом не усомнится даже человек ограниченного ума. Но может быть, они скажут, что настоящие боги — добры; из демонов же одни злы, а другие добры; и поэтому признают заслуживающими почитания для достижения нами с их помощью вечной и блаженной жизни тех демонов, которых считают добрыми? К рассмотрению этого мнения мы приступим уже в следующей книге.

Книга IX

Глава I

Некоторые думали, что есть боги и добрые, и злые; некоторые же, будучи о богах лучшего мнения, высказывались о них с таким уважением и похвалами, что не осмеливались считать кого-либо из них злым. Те, по мнению которых одни из богов добры, а другие — злы, именем богов называли и демонов; хотя и богов, гораздо, впрочем, реже, называли демонами; так что у Гомера находят место, где он и самого Юпитера, считающегося царем и главою богов, называет демоном. Те же, слывущие людьми добрыми, по мнению которых все боги добры и своей добротой далеко превосходят людей, приходят в справедливое смущение, видя такие действия демонов, отрицать которых не могут, и полагая, что этих действий ни в коем случае не могут совершать боги, которые, по их представлению, все добры, вынуждены признать различие между богами и демонами: так что все, что в злых делах или душевных расположениях, в которых невидимые духи обнаруживают свою силу, им справедливо не нравится, все это они считают делами демонов, а не богов.

Но так как этих же самых демонов они представляют посредниками между богами и людьми (в непосредственное общение с человеком не входит, говорят они, ни один бог), передающими богам желания людей, а людям — волю богов; и так как мнение это принадлежит первым и известнейшим из философов платоникам, с которыми, как с наилучшими, мы решили вместе искать ответ на вопрос, полезно ли в деле приобретения блаженной жизни, имеющей наступить после смерти, почитание многих богов; то в предыдущей книге мы и спросили: каким образом демоны, услаждающиеся такими вещами, каких отвращаются и которые осуждают люди добрые и благоразумные, т. е. кощунственными, позорными, преступными вымыслами поэтов, причём не о каких-либо людях, но о самих богах, и злодейским, караемым законами чародейством, — каким образом эти демоны, якобы состоящие с богом в дружественных и близких отношениях, могут посредствовать между добродетельными людьми и добрыми богами? Оказалось, что это никак невозможно.

Глава II

Настоящая книга, как обещали мы в конце предыдущей, будет посвящена рассуждению не о различии (если они таковое допускают) между богами, которых они называют добрыми, и не о различии между богами и демонами, из коих первых они помещают слишком далеко от людей, а последним дают место между богами и людьми, а о различии между самими демонами; что собственно, и относится к поставленному вопросу. Ибо очень многие имеют обыкновение называть одних демонов добрыми, а других злыми. Платоникам ли, или кому бы там ни было ещё принадлежит это мнение, — оставлять его без рассмотрения ни в коем случае не следует: чтобы кто-нибудь, вообразив, что должен следовать мнимо-добрым демонам, — в ту пору как будет стараться и добиваться с помощью их, как посредников, соединиться с богами, которых всех считает добрыми, чтобы быть с ними после смерти, — опутанный и обманутый лживостью злых духов, не уклонился далеко от истинного Бога, в Котором одном, с Которым одним и от Которого одного разумная и мыслящая человеческая душа бывает блаженной.

Глава III

Какое же различие между богами и злыми демонами? Платоник Апулей, рассуждая о них и очень много говоря об их воздушных телах, не сказал ничего об их душевных добродетелях, которыми они были бы одарены, если бы были добрыми. Таким образом, он умолчал о том, что служит причиной блаженства, но не смог умолчать о том, что служит признаком несчастья, признав, что ум их, по которому он считает их существами разумными, не напоенный и не укрепленный добродетелью, не только не оказывает никакого сопротивления неразумным душевным страстям, но и сам подвержен своего рода бурным волнениям, как это свойственно умам глупым. Вот подлинные слова его: «По большей части из этой толпы демонов, — говорит он, — поэты, и не без основания, имеют обыкновение выводить в своих сочинениях богов как пылающих ненавистью, так и дружественно расположенных к некоторым людям; этих они делают счастливыми и возвышают, а тех теснят и унижают. Они и милуют, и негодуют, и печалятся, и радуются, и, переживая всяческие состояния человеческого духа, при похожем движении сердца и колебании ума, испытывают страстные волнения, связанные с их помыслами. Все эти тревоги и бури совершенно чужды богам небесным»*.

Оставляют ли эти слова хотя бы малейшие сомнения относительно того, что не какие-нибудь низшие душевные способности, а сами умы демонов, благодаря которым они суть существа разумные, волнуются, по словам Апулея, вихрем страстей, подобно бурному морю? Их нельзя сравнивать даже с мудрыми людьми, которые, хотя по условиям настоящей жизни и терпят такого рода душевные волнения, так как от них не может быть свободной человеческая немощь, однако сопротивляются им своим невозмутимым умом, не соглашаясь под их влиянием одобрить или совершить что-либо такое, что уклонилось бы от пути мудрости и закона правды. Их можно сравнить с людьми глупыми и несправедливыми (чтобы не сказать, что они еще хуже их, поскольку старее и неисправимее в силу тяготеющего над ними наказания), на которых они похожи не телами, а нравами; будучи подверженными, как выражается Апулей, волнениям своего ума, они ни одной из сторон своего духа не утверждаются на истине и добродетели, с помощью которых могли бы противостоять мятежным и превратным возбуждениям духа.

Глава IV

Существуют два мнения философов о тех душевных движениях, которые греки называют павг\, а из наших — одни, например Цицерон, волнениями, другие — возбуждениями или аффектами, некоторые — как бы точнее переводя с греческого — страстями. Эти волнения, или возбуждения, или страсти, по словам некоторых философов, испытывает и мудрец, но они у него обузданы и подчинены разуму, так что власть ума налагает на них своего рода законы, которые указывают им должную меру. Держащиеся такого мнения суть платоники или аристотелики, так как и Аристотель, основавший школу перипатетиков, был учеником Платона. Другие же, например стоики, решительно не допускают, чтобы мудрец испытывал какие бы то ни было страсти. Но Цицерон в книгах о конечной цели добра и зла доказывает, что последние, т. е. стоики, спорят с платониками или перипатетиками скорее из-за слов, чем из-за сущности дела; стоики, например, не хотят называть благами телесные и внешние блага, а называют их удобствами: потому что для человека-де нет другого блага, кроме добродетели, искусства хорошей жизни, которое существует только в душе.

А те (т. е. платоники и аристотелики) и эти блага называют простым и общеупотребительным словом «благо», но только по сравнению с добродетелью, как нормой правильной жизни, считают их благами малыми и незначительными. Отсюда видно, что какой бы те и другие ни употребляли термин — блага ли, или выгоды, — под этими терминами у них понимается одно и то же, и стоики в этом вопросе щеголяют только новизной слов. Так, по моему мнению, и относительно вопроса о том, испытывает ли мудрый душевные страсти, или же совершенно чужд им, стоики спорят скорее из-за слов, чем из-за сущности дела. Ибо, насколько дело касается существа предмета, а не звука слов, они придерживаются тех же представлений, что и платоники и перипатетики.

Опуская для краткости прочее, чем я мог бы это подтвердить, укажу только на следующее, самое очевидное. Агеллий, человек изящнейшего красноречия и обширной и многосторонней учености, в книгах под заглавием «Аттические ночи» пишет*, что однажды он плыл на корабле с неким известным философом-стоиком. Этот философ (Агеллий рассказывает об этом весьма подробно, я же расскажу кратко), когда поднявшейся в воздухе и на море ужасной бурей корабль начало швырять из стороны в сторону и опасно кренить на борт, побледнел от страха. Это было замечено присутствовавшими, которые, несмотря на близость смерти, с крайним любопытством наблюдали, сохранит ли философ присутствие духа. И вот, когда буря утихла и уверенность в безопасности вызвала разговоры и даже шутки, один из пассажиров, богатый и расточительный азиат, пристал к философу, подсмеиваясь над тем, что тот струсил и побледнел, тогда как он-де оставался спокойным. Но философ привел ответ сократика Аристиппа, который, при подобных обстоятельствах услышав от точно такого же человека точно такие же речи, сказал: «Тебе за душу негоднейшего бездельника не стоило, конечно, тревожиться; но за душу Аристиппа я должен был бояться».

Когда этот ответ заставил богача удалиться, Агел-лий, не с целью уколоть, а из любви к знанию, спросил философа, что было причиной его испуга. Желая научить человека, одушевленного искренним стремлением к знанию, философ тотчас же достал из своего дорожного мешка книгу стоика Эпиктета, содержание которой согласно было с основными положениями Зенона и Хризиппа, известных нам как главные

представители школы стоиков. Из этой книги, говорит Агеллий, он прочитал, что, по учению стоиков, когда мысленные образы, называемые ими фантазиями, возникновение и время возникновения которых в нашем уме не зависит от нашей воли, идут от предметов страшных и ужасных, то они неизбежно волнуют ум и мудрого; так что на короткое время он и бледнеет от страха, и подвергается скорби, как страстям, предваряющим деятельность ума и рассудка. Но из этого-де, не следует, чтобы в его уме образовалось дурное расположение, одобрение или сочувствие злу. Последнее они представляют состоящим во власти его, и различие между душой мудрого и душой глупого, с их точки зрения, состоит в том, что душа глупого поддается страстям и подчиняет им ум свой; тогда как душа мудрого, хотя и претерпевает их по необходимости, непоколебимо, однако, сохраняет в своем уме истинное и неизменное представление о том, чего надлежит разумным образом желать или избегать. Вот что припоминает Агеллий из прочитанного в книге Эпиктета, что говорил и думал Эпиктет с точки зрения стоиков. Я изложил это, как умел, — хотя и не так хорошо, как Агеллий, но, по крайней мере, короче и, думаю, яснее, чем он.

Если это так, то между мнением стоиков и других философов о страстях и волнениях духа нет или почти нет различия: те и другие одинаково не допускают их господства над умом мудрого. И стоики говорят, что мудрый не подвержен страстям и волнениям, может быть, потому, что эти страсти и волнения не омрачают никаким заблуждением и не подвергают никакой опасности его мудрость, благодаря которой он и мудр. Но они возникают и в душе мудрого, хотя и не нарушая при этом ясности его мудрости, — возникают под впечатлением того, что стоики называют выгодами или невыгодами и чему не хотят дать имени блага или зла. В самом деле, не придавай упомянутый философ ни малейшей цены тому, потерей чего угрожало ему кораблекрушение, т. е. здоровью и самой жизни, опасность не устрашила бы его до такой степени, что заставила его побледнеть и этим выдать себя. Между тем, он в одно и то же время мог и испытывать смятение, и твердо сохранять в своем уме представление о том, что жизнь и телесное здоровье, потерей которых угрожала ему страшная буря, не составляют такого блага, которое обладающих им людей делало бы добрыми, как делает их такими справедливость.

А что стоики говорят, что эти блага следует называть не благами, а выгодами, то это спор из-за слов, а не исследование сущности дела. Какая, в самом деле, важность в том, точнее ли эти вещи называть благами, когда и стоик бледнеет и пугается не менее, чем перипатетик, из-за опасности потерять то, что не одинаково с последним называет, но одинаково с ним ценит? Ведь оба они, если бы угрожающая этим благам или выгодам опасность понуждала их к бесчестному или злодейскому поступку, так что иначе они не могли бы сохранить их, — оба они, конечно, сказали бы, что предпочитают скорее лишиться того, что служит к поддержанию природы тела в целости и сохранности, нежели совершить то, что было бы нарушением справедливости. Таким образом ум, в котором твердо держится подобное понятие, не допускает никаким волнениям, хотя бы они и возникали в низших частях души, иметь над собой преобладающую силу вопреки разуму; напротив того, он сам господствует над ними и своим несочувствием, а еще более — сопротивлением им, устанавливает царство добродетели. Таким описывает Энея и Вергилий, когда говорит:

Слезы напрасные льются, но ум остается спокойным'.

Глава V

В данном случае нет необходимости подробно и обстоятельно показывать, как учит об этих страстях божественное Писание, содержащее в себе христианское учение. Ум оно подчиняет управлению и руководству Бога, а страсти — ограничению и обузданию ума, чтобы они обращались на пользу справедливости. Кроме того, мы ставим вопрос не о том, гневается ли ум благочестивый, печалится ли, страшится ли, а о том, что возбуждает его гнев, что вызывает его печаль, чего он страшится. Я не знаю, станет ли кто-нибудь после здравого размышления порицать его за то, что он гневается на грешника, чтобы исправить его, печалится о несчастном, чтобы помочь ему, страшится за находящегося в опасности, чтобы он не погиб? Стоики ведь часто порицают и милосердие; но было бы во много раз почтеннее, если бы вышеупомянутый стоик был тронут милосердием к человеку, нуждающемуся в помощи, нежели поддался страху перед кораблекрушением.

Гораздо лучше, человечнее и куда сообразнее с благочестивыми чувствами высказывается Цицерон в похвале Цезарю, когда говорит: «Из

всех твоих добродетелей нет ни одной, которая была бы удивительнее и привлекательнее твоего милосердия»*.

А что такое милосердие, как не своего рода сострадание нашего сердца к чужому несчастью, — сострадание, вынуждающее нас оказывать посильную помощь? Подобное (сердечное) движение подчиняется разуму, когда милосердие проявляется с сохранением справедливости: когда или подается помощь нуждающемуся, или оказывается прощение раскаивающемуся. Цицерон, этот превосходный оратор, безо всякого колебания называет его добродетелью, между тем как стоики не стыдятся считать пороком: хотя (как это известно из книги знаменитого стоика Эпиктета, написанной в духе Зенона и Хризиппа, самых известных представителей стоической школы) и они допускают такого рода страсти в душе мудрого, которого стараются представить свободным от всех пороков. Отсюда следует, что и стоики не считают их пороками, когда они возникают в мудром, не располагая его ни к чему противному умственной доблести и разуму, и что и у перипатетиков или платоников, и у стоиков мнение одно и то же; но как замечает Туллий", тяга к словопрениям издавна делает греков страстными любителями скорее споров, чем истины.

Впрочем, это еще не разрешает вопроса о том, не относится ли к несовершенству настоящей жизни то, что мы даже и во всех добрых своих действиях испытываем подобного рода душевные движения? Святые ангелы не испытывают, например, ни гнева, когда наказывают тех, которые подлежат наказанию с их стороны в силу вечного божественного закона, ни сострадания, когда являются на помощь к несчастным, ни страха, когда спасают тех из находящихся в опасности, которых любят. Люди, не умея выразить это иначе, применяют и к ним названия этих страстей; но применяют ради некоторого сходства в действиях, а не с целью указать на несовершенство их душевных движений. Так и сам Бог, хотя по Писанию и гневается, однако не подлежит никакой страсти. Ибо под гневом Его разумеются карательные действия, а не возмущенное душевное состояние.

Глава VI

Отложив пока этот вопрос о святых ангелах, посмотрим, каким образом демоны, представляющие собою, по словам платоников,

посредников между богами и людьми, волнуются бурею страстей. Если бы демоны подвергались движениям этого рода так, что ум их оставался бы при этом свободным от них и господствовал над ними, Апулей не сказал бы, что они, «при похожем движении сердца и колебании ума, испытывают страстные волнения, связанные с их помыслами». Значит, сам ум их, т. е. высшая часть души, благодаря которой они суть существа разумные и в которой над мятежными страстями низших частей души, умеряя и обуздывая их, господствовали бы добродетель и мудрость, если бы они у них были, — сам, говорю, ум их волнуется, как сознается упомянутый платоник, бурей страстей. Таким образом, ум демонов подвержен страстям вожделений, страхов, гнева и прочим того же рода. Какая же, спрашивается, часть их природы свободна и обладает мудростью, благодаря которой оц*й были бы угодны богам и служили бы для людей примером добрых нравов, если подверженный порокам страстей и ими подавленный ум их все, что только имеет по природе разумного, направляет ко лжи и обману тем сильнее, чем больше овладевается желанием вредить?

Глава VII

Кто-нибудь, возможно, возразит, что не из числа всех вообще демонов, но только из числа демонов злых поэты, не слишком уклоняясь от истины, измышляют богов, любящих или ненавидящих тех или иных людей; что о них-то и говорит Апулей, что они в колебании ума испытывают все страстные волнения, связанные с их помыслами. Но как мы можем принять подобное толкование, когда, говоря это, он описывал посредническую между богами и людьми роль не отдельных демонов, а всех вообще, благодаря воздушным телам их? Ведь, по его словам, вымысел поэтов состоит в том, что они из числа этих демонов делают богов, дают им имена богов и по необузданному поэтическому своеволию приставляют их, к кому хотят, в качестве друзей и врагов; тогда как богов представляют чуждыми таких демонских нравов и по их местожительству — небу, и по полноте блаженства. Значит, измышление поэтов состоит в том, что они называют богами тех, кто не боги, и представляют их под именами богов спорящими между собою из-за людей, к которым они пристрастны, любя их или ненавидя. Тем не менее, он говорит, что измышление это недалеко от истины; потому что, назвав именами богов не богов, они описывают демонов такими, каковы они на самом деле.

Из числа таких, по его словам, была известная гомеровская Минерва, принимавшая участие в посреднических собраниях греков для удержания Ахиллеса. Что то была Минерва, это, по его мнению, поэтический вымысел; потому что Минерву он считает богиней и отводит ей место среди богов (которые, на его взгляд, все добры и блаженны) в области высшего эфира, вдали от смертных. Но что какой-нибудь из демонов покровительствовал грекам, а троянцам вредил, а другой, упоминаемый поэтом под именем Венеры или Марса (не делавших ничего подобного и помещаемых Апулеем в небесных обителях), оказывал помощь троянцам против греков, и что эти демоны вступали между собой в борьбу за тех, кого любят, против тех, кого ненавидят, — это, по его признанию, сказано поэтами близко к истине. Ибо подобные вещи говорили они о тех, которые, как выражается он, при подобном человеческому движении сердца и колебании ума, испытывают все страстные волнения, связанные с их помыслами, так что могут любить и ненавидеть не в силу справедливости, а по пристрастию, как похожие на них народные партии на зрелищах любят и ненавидят бойцов со зверьми и возниц. Очевидно, философ-платоник хлопотал о том, чтобы кто-нибудь не подумал, будто подобные вещи, когда они воспеваются поэтами, творятся не демонами-посредниками, а самими богами, имена которых поэты употребляют вымышленно.

Глава VIII

Впрочем, достаточно обратить внимание на само определение, какое он дает демонам (а определяя, он охватывает их, конечно, всех), когда говорит, что демоны по роду животные, по душе — подвержены страстям, по уму — разумны, по телу — воздушны, по времени — вечны. В числе этих пяти признаков он не указал решительно ни одного, который можно было бы признать общим у демонов только с людьми добрыми, но которого не было бы у злых. Когда же он несколько более подробно описывает людей (о них он говорит в своем месте, как о существах низших и земных, после того, как сказал о богах небесных, чтобы, описав эти два крайние класса, высший и низший, в третьем месте сказать о существах средних, о демонах), он говорит: «Итак, землю населяют люди, одаренные разумом, обладающие даром слова, бессмертные по душе, но со смертными членами, с умом легким и беспокойным, с телами грубыми и тленными, с нравами различными, с заблуждениями одинаковыми, с упорной смелостью, с упрямой надеждой,

с трудом бесполезным, с счастьем изменчивым; смертные поодиночке, они постоянно пребывают в целом своем роде, преемственно изменяясь в новых и новых поколениях; век их скоротечен, мудрость тупа, смерть быстра, жизнь возбуждает сожаление».

Сказав здесь много такого, что относится к большей части людей, разве умолчал он о том, что, как ему было известно, принадлежит немногим: о тупой мудрости? Умолчи он об этом, он не очертил бы в этом описании человеческий род с такой замечательной обстоятельностью. А когда изображал он превосходство богов, то утверждал, что выше всего в них блаженство, которого люди надеются достигнуть мудростью. Таким образом, если бы Апулей хотел представить некоторых демонов добрыми, он при описании их выставил бы на вид что-либо такое, почему можно было бы думать, что у них есть или некоторая доля блаженства, общая с богами, или какая-нибудь мудрость, общая с людьми.

Между тем, он не упомянул о них ничего доброго, чем добрые отличаются от злых. Хотя он и воздержался от более смелого описания их злобы, из опасения оскорбить не столько их самих, сколько их почитателей, однако людям здравомыслящим дал понять, как они должны думать о демонах: потому что богов, которых считал всех добрыми и блаженными, он представил решительно чуждыми их страстей; сопоставил же их с богами только по вечности тел, а по душе весьма ясно выставил похожими не на богов, а на людей, — похожими притом не благом мудрости, обладателями которой могут быть и люди, а волнением страстей, которые господствуют над глупыми и злыми, но которые мудрыми и добрыми обуздываются так, что они скорее предпочитают не иметь страстей вовсе, чем побеждать их. Ибо, если бы он хотел показать, что демонам, наравне с богами, принадлежит вечность не по телу, а по душе, он не отделил бы, конечно, от соучастия в этом и людей, потому что и души людей вечны, как полагал, несомненно, наш платоник. На этом, разумеется, основании, описывая людей, он сказал, что люди бессмертны по душе, но со смертными членами. Таким образом, если люди не имеют общей с богами вечности потому, что по телу смертны, то и демоны имеют ее только потому, что по телу бессмертны.

Глава IX

Итак, что же это за посредники между богами и людьми, — посредники, с помощью которых люди должны искать себе благоволение богов, — когда они вместе с людьми имеют худшим то, что в животных есть наилучшее, т. е. душу, а вместе с богами лучшим то, что в животных составляет худшее, т. е. тело? Ведь если животное, т. е. существо одушевленное, состоит из тела и души, а из этих двух душа лучше тела; если душа, даже порочная и слабая, лучше самого здорового и крепкого тела, потому что превосходнейшая природа души от грязи пороков не становится ниже тела, подобно тому как и запачканное золото ценится дороже, чем самое чистое серебро или свинец; то эти посредники между богами и людьми, с помощью которых человеческое соединяется с божественным, оказываются разделяющими с богами вечное тело, а с людьми — порочную душу; как будто религия, которая должна, по их представлениям, соединять людей с богами через посредство демонов, заключается в теле, а не есть дело души! Да, наконец, вследствие какого непотребства или в наказание за что эти лживые и обманчивые посредники висят, так сказать, головою вниз, так что низшую часть животного, т. е. тело, разделяют с высшими себя, а высшую часть, т. е. душу, с низшими, — с небесными богами соединены частью рабствующей, а частью господствующей разделяют бедствия с земными людьми?

Ибо тело — раб, как говорит Саллюстий: «Повелевающее в нас — душа, подчиняющееся же — тело»*.

Саллюстий прибавляет к этому: «Одно у нас общее с богами, а другое — с бессловесными животными»; но прибавляет потому, что говорит о людях, которые, подобно бессловесным животным, имеют тело. Демоны же, которых философы поставили между людьми и богами в качестве посредников, хотя и могут сказать о душе и теле: «Одно у нас общее с богами, а другое — с людьми», но, будучи, как я сказал, как бы перевернутыми и подвешенными головою вниз, с блаженными богами разделяют рабствующее тело, а со злополучными людьми — господствующий дух; в низшей части возвеличены, а в высшей — унижены. Таким образом, если бы кто-нибудь и подумал, что они разделяют с богами вечность, потому что никакая смерть не разлучает их

души с телами, на тело их, во всяком случае, нужно смотреть не как на вечную колесницу увенчанных властью и честью, а как на вечную темницу осужденных.

Глава X

Плотин пользуется заслуженной известностью, как человек, лучше других (по крайней мере, на сегодняшний день) понявший Платона. Рассуждая о человеческих душах, он говорит: «Милосердный Отец сотворил для них смертные узы». Таким образом, в том, что люди по телу смертны, Плотин видит милосердие Бога Отца, не захотевшего, чтобы люди вечно оставались в бедственных условиях настоящей жизни. Такого милосердия не удостоена нечестивость демонов: при несчастии иметь душу, подверженную страстям, они получили тело не смертное, как люди, а вечное. Они были бы счастливее людей, если бы с людьми разделяли смертное тело, а с богами — блаженный дух. Могли бы они быть такими же, как и люди, если бы наравне с ними удостоились иметь вместе со злополучной душой и смертное тело; но при том лишь условии, если бы у них была какая-нибудь способность к благочестию, чтобы они по крайней мере в смерти могли находить успокоение от бедствий. В настоящем же своем состоянии они по сравнению с людьми не только не счастливее, обладая злополучной душой, но и гораздо несчастнее, ибо заключены в вечные оковы тела. Никакого преуспеяния в благочестии и мудрости, которое могло бы обратить демонов в богов, Апулей не допускал, коль скоро яснейшим образом назвал их демонами вечными.

Глава XI

Апулей говорит, правда, что и души людей суть демоны; что люди становятся ларами, если жили добродетельно; лемурами, или ларвами, если жили порочно; богами же манами называются-де те, о которых с точностью не известно, были ли они добродетельны или порочны. Но кто, если он человек хоть немножко мыслящий, не поймет, какая в этом мнении открывается пропасть для нравственного развращения? В самом деле, как бы люди ни были непотребны, но, думая, что они после смерти сделаются ларвами, или, по крайней мере, богами-манами, они делаются еще тем хуже, чем более в них желания вредить; так как им внушается мысль, что после смерти к ним будут обращаться даже с некоторыми жертвоприношениями в виде культа, чтобы они причиняли вред. Ибо, по словам его, ларвы суть демоны вредные, произошедшие из людей.

Впрочем, это уже другой вопрос. Но отсюда, по его словам, добрые по-гречески называются е-обсацоуЕ!;, —добрыми душами, т. е. добрыми демонами. Он подтверждает этим мнение, что души людей суть демоны.

Глава XII

Но в данном случае у нас идет речь о тех демонах, которых, как занимающих среднее положение между богами и людьми, Апулей определяет в их действительной природе, говоря, что они по роду животные, по уму — разумны, по душе — подвержены страстям, по телу — воздушны, по времени — вечны. Показав перед тем различие по месту и достоинству природы между богами, занимающими высочайшее небо, и людьми, населяющими низшую землю, он в заключение говорит: «Таким образом, мы имеем два рода живых существ, четко отличая богов от людей высотой места, непрерывным продолжением жизни, совершенством природы и не допуская между ними никакого сближения: ибо и жилища высшие от низших отделены громадным расстоянием, и жизнь там вечная и непрерывная, а здесь — скоропреходящая и короткая, и духовные способности там возвышены до блаженства, а здесь — унижены до жалкого состояния».

В этих словах я нахожу три противоположности, отличающие две крайние области природы, высшую и низшую. Ибо первоначально указанные три величественные особенности богов он потом, хотя и другими словами, повторяет, чтобы противопоставить им другие три противоположные черты, присущие людям. Относящиеся к богам три особенности следующие: возвышенность места, непрерывное продолжение жизни, совершенство природы. При повторении же их другими словами он противопоставляет им три их противоположности, характерные для че ловеческого состояния. Он говорит.- «И жилища высшие от низших отделены громадным расстоянием (потому что говорил о высоте места), и жизнь там вечная и непрерывная, а здесь — скоропреходящая и короткая (так как говорил о непрерывном продолжении жизни), и духовные силы там возвышены до блаженства, а здесь — унижены до несчастья (ибо говорил о совершенстве природы)». Итак, им указаны три особенности, связанные с богами: возвышенность места, непрерывное продолжение жизни, блаженство; и три их противоположности, относящиеся к людям: низменность места, смертность, злополучие.

Глава XIII

Из этих трех особенностей, характеризующих богов и людей, относительно места в приложении к демонам не может быть никаких возражений, так как Апулей представляет их занимающими середину. Между самым высшим и низшим вполне естественно предполагается место среднее. Большего внимания требуют две другие, относительно которых нужно показать, каким образом они могут быть или чужды демонам, или принадлежать им, но принадлежать в такой мере, чтобы среднее положение демонов не казалось при этом нарушенным. Чуждыми демонам они быть не могут. Если демоны суть животные разумные, то сказать о них, — как обычно говорят о среднем, что оно не есть ни высшее, ни низшее, — сказать, что они ни блаженны, ни несчастны, подобно деревьям или животным, лишенным разума, мы не можем. Существа, уму которых присущ разум, необходимо должны быть или блаженными, или несчастными. Так же точно не можем мы сказать и того, что демоны ни смертны, ни бессмертны. Все живущее или живет вечно, или оканчивает свою жизнь смертью. Сам Апулей назвал демонов «по времени вечными».

Остается допустить, что эти средние существа имеют одну черту из двух высших и одну — из двух низших. Ибо, если они будут иметь обе низшие или обе высшие, они средними не будут, но или примкнут к высшим существам, или ниспадут в разряд низших. Действительно, если обе эти особенности, как показано, не могут быть чужды демонам, то средними существами демоны останутся в том только случае, если от высшей и низшей сторон будут иметь по одной. Но поскольку от низшей стороны они не могут иметь вечности, которой здесь нет, то эту особенность они имеют от стороны высшей; а чтобы положение их было действительно средним, другая особенность, которую они должны иметь от низшей стороны, есть не что иное, как злополучие. Итак, и по мнению платоников высшим существам, богам, принадлежит или блаженная вечность, или вечное блаженство; низшим, людям, или злополучная смертность, или смертное злополучие; средним, демонам, или злополучная вечность, или вечное злополучие.

Те же пять признаков, с помощью которых Апулей определяет демонов, не представляют их, как он обещал, существами средними: три

из этих признаков, говорит он, принадлежат им наравне с нами, а именно — что демоны суть существа по роду животные, по уму разумны, по душе — подверженные страстям; один принадлежит им наравне с богами, тот, что они по времени вечны; и один их собственный, а именно — что они по телу воздушны. Каким же образом они — существа средние, когда с высшими разделяют один признак, а с низшими — три? Кому не видно, насколько они, оставив среднее положение, приближаются и ниспадают к низшим? Можно, впрочем, и при этих признаках представлять их существами средними следующим образом: из пяти указанных Апулеем признаков один, т. е. воздушное тело, принадлежит им как их отличительный признак (подобно тому, как высшие существа, боги, и низшие, люди, имеют, в свою очередь, по одному отличительному: боги — эфирное тело, люди — тело земное); два же общие у них с остальными, а именно — что они существа по роду животные, а по уму разумные. Ибо и сам Апулей, говоря о богах и людях, замечает: «Вы имеете, таким образом, два рода животных». Богов же они обыкновенно представляют не иначе, как существами разумными. Остальные же два признака: что демоны суть существа по душе подверженные страстям, а по времени — вечные, из которых один они разделают с существами низшими, и другой — с высшими, дают им среднее положение, уравновешивая его так, что оно не поднимается до высшего и не ниспадает в низшее. А это и есть злополучная вечность или вечное злополучие демонов. Ибо тот, кто говорит, что демоны — существа, «по душе подверженные страстям», тот говорит по сути и то, что они — существа «злополучные». С другой стороны, поелику (как признают это и они сами) мир управляется провидением высшего Бога, а не слепым случаем, то несчастье демонов никогда не было бы вечным, если бы не была велика их злоба.

Итак, если блаженные правильно называются еибтцоуе^, то демоны, которых они помещают между людьми и богами, не суть е-ибагцоуе^. Какое же место принадлежит добрым демонам, которые, будучи выше людей и ниже богов, первым бы помогали, а последним служили? Ведь если они добры и вечны, они, конечно, и блаженны. А вечное блаженство поднимает их выше существ средних, потому что слишком уравнивает их с богами и слишком отделяет от людей. Отсюда, если добрые демоны бессмертны и блаженны, то их попытки доказать, что они могут быть существами средними между бессмертными и блаженными богами и смертными и несчастными людьми, напрасны. Ибо

если то и другое, т. е, блаженство и бессмертие, они разделяют с богами, и ничего подобного — со смертными и несчастными людьми, то не скорее ли они отдаляются от людей и сближаются с богами, чем остаются средними между теми и другими? Средними существами они были бы в том случае, если бы имели, как свои собственные, два таких признака, которые были бы не оба либо признаками богов, либо людей, а один — признаком богов, другой — признаком людей, подобно тому, как человек есть среднее (существо) между животными и ангелами; так как животное есть существо неразумное и смертное, а ангел — разумное и бессмертное, то человек есть существо среднее, низшее по сравнению с ангелами и высшее по сравнению с животными, разделяя с животными смертность, а с ангелами разум, т. е. представляя собою существо разумно-смертное. Итак, если мы ищем существо среднее между бессмертно-блаженными и смертно-злополучными, то должны искать такое, которое было бы или смертно-блаженным или бессмертно-злополучным.

Глава XIV

Но может ли человек быть и блаженным, и смертным — вопрос спорный. Одни смотрят на настоящее свое положение униженно и не допускают, чтобы человек мог быть способным к блаженству, пока живет в условиях смертной жизни. Другие, напротив, превозносят себя и осмеливаются утверждать, что смертные, обладая мудростью, могут быть блаженными. Если оь это было так, то почему не они — существа, посредствующие между смертными злополучными и бессмертными блаженными, так как разделяют с бессмертными блаженными блаженство, а со смертными злополучными — смертность? Ведь если они блаженны, то, конечно, не завидуют никому (ибо что злополучнее зависти?) и, насколько могут, содействуют злополучным смертным в приобретении блаженства, дабы последние после смерти смогли стать бессмертными и соединиться с бессмертными и блаженными ангелами.

Глава XV

Если же люди, пока они смертны, необходимо и злополучны, что гораздо правдоподобнее, то нужно искать такого Посредника, Который был бы не только человеком, но и Богом, чтобы блаженная смертность этого Посредника могла возвести людей от смертного злополучия к блаженному бессмертию. Он должен был и сделаться смертным, и в то же время остаться не смертным. И Он сделался смертным не потому, что

божественность Слова лишилась силы, а потому, что принял на Себя слабость плоти; но и во плоти Он не остался смертным, а воскресил ее из мертвых: потому что посредничество Его принесло именно те плоды, что сами смертные, ради освобождения которых Он сделался Посредником, не остались в постоянной смерти, хотя и облечены плотью. Для этого Посреднику между нами и Богом и надлежало иметь преходящую смертность и пребывающее блаженство, чтобы через преходящее уподобиться подлежащим смерти, а через пребывающее возвести от мертвых. Поэтому добрые ангелы не могут быть существами, занимающими середину между злополучными смертными и блаженными бессмертными, ибо сами они и блаженны, и бессмертны; но могут быть такими ангелы злые, так как они бессмертны с блаженными и злополучны со смертными. Противоположность им представляет благой Посредник, Который, в отличие от их бессмертия и злополучия, соблаговолил быть на время смертным и при этом остаться вечно блаженным, и, таким образом, уничижением Своей смерти и благостью Своего блаженства ниспроверг этих бессмертно-гордых и злополучно-вредных духов, дабы они тщеславием бессмертия не прельщали к злополучию, — ниспроверг в тех, сердца которых освободил от их нечистейшего господства, очистив верою в Себя.

Итак, что же должен избрать смертный и злополучный, поставленный вдали от бессмертных и блаженных, чтобы достигнуть бессмертия и блаженства? То, что могло бы привлекать его в бессмертии демонов, бедственно, а что могло бы оскорблять в смертности Христа, — того более не существует. Там предмет опасения составляет вечное злополучие; здесь смерть не внушает страха, потому что не смогла остаться вечной, но заставляет любить себя вечное блаженство. Посредник бессмертный и злополучный является посредником для того, чтобы преградить доступ к блаженному бессмертию, так как препятствующее этому, т. е. злополучие, остается постоянно; Посредник же смертный и блаженный для того и предложил себя, чтобы, разделив смерть, сделать из мертвых бессмертных (что показал Он на самом себе Своим воскресением) и из злополучных — блаженных (ибо блаженным не переставал быть никогда).

Таким образом, один посредник — посредник злой, разделяющий друзей; другой — Посредник благой, примиряющий врагов. Поэтому

посредников-разделителей много, ибо блаженное множество является блаженным через общение с единым Богом, лишенное же этого общения и вследствие этого злополучное множество злых демонов, скорее препятствующее, чем помогающее своим посредничеством достижению блаженства, уже самим, так сказать, своим множеством заграждает себе путь к достижению единого и дающего счастье блага. Чтобы достигнуть этого блага, нам нужен был один Посредник, а не многие, и именно Тот, через общение с Которым мы и блаженны, т. е. несотворенное Слово, Коим сотворено все. Впрочем, Он Посредник не потому, что — Слово: ибо бессмертное и блаженное Слово бесконечно удалено от злополучных смертных, а потому, что — человек. Этим самым Он показал, что для достижения не только блаженного, но и делающего блаженным блага мы не должны искать иных посредников, которые бы могли облегчить нам путь к нему; ибо блаженный и подающий блаженство Бог, сделавшись причастным к нашему человеческому роду, указал нам кратчайший путь для приобщения к Его божеству. Освобождая нас от смертности и злополучия, Он приводит нас не к бессмертным и блаженным ангелам, чтобы через общение с ними и мы были блаженны и бессмертны, но к самой Троице, через общение с Которой блаженны и сами ангелы Таким образом, соблаговолив принять образ раба, умаленный по сравнению с ангелами, Он в образе Божием пребыл выше ангелов и стал путем жизни в преисподней, будучи жизнью для небес.

Глава XVI

Итак, неверно то, что, по словам Апулея, сказал Платон, будто «ни один бог не входит в общение с человеком»*.

В том, говорит он, и проявляется главным образом их величие, что они не оскверняются никаким соприкосновением с людьми. Значит, он признает, что демоны оскверняются; следовательно, они не могут и очищать тех, от которых оскверняются; а потому одинаково нечисты все: демоны от соприкосновения с людьми, а люди — от почитания демонов. Или если демоны могут входить с людьми в соприкосновение и сношение и в то же время не оскверняться, то они лучше богов: потому что последние, если входят в сношение с людьми, оскверняются. Но в том-то, говорит он, и состоит преимущество богов, что никакое соприкосновение с людьми не может осквернить их, как поставленных слишком высоко от людей.

Но сам же Апулей утверждает, что, по изображению Платона, высочайший Бог, Творец всего, Коего мы называем истинным Богом, есть тот «единый, который не объемлется бедным человеческим словом, как бы оно ни было красноречиво, даже отчасти; понятие об этом Боге едва проблескивает, и то лишь изредка, для мужей мудрых, когда они силой духа, насколько это возможно, отвлекаются от тела, — проблескивает подобно лучу света, на мгновение вспыхивающему в глубочайшем мраке». Если же высочайший Бог, который, поистине, выше всего, хотя бы только изредка, хотя бы подобно лишь лучику света, на мгновение вспыхивающему в глубочайшем мраке, но являет некоторое присутствие Свое в умах мудрых, когда они, насколько возможно, отвлекаются от тела, и при этом может не оскверняться, то каким же образом те боги удалены в более возвышенное место якобы с той только целью, чтобы соприкосновение с людьми их не оскверняло? Как будто те эфирные тела, светом которых земля освещается настолько, насколько это нужно, суть нечто такое, на что нельзя смотреть! Если же небесные светила, которые (у Апулея) называются видимыми богами, не оскверняются, когда смотрят на них, то не оскверняются и демоны, хотя бы и смотрели на них вблизи. Но, может быть, не оскверняясь от человеческих взоров, боги оскверняются от звука человеческого голоса; и вследствие этого имеют в качестве посредников демонов, которые им, поставленным вдали от людей, делают эти звуки известными, чтобы сами они оставались чуждыми всякой скверны?

А что сказать об остальных чувствах? Как демоны не могут оскверняться обонянием, когда присутствуют при испарении живых человеческих тел, так не могли бы оскверняться и сами боги, если бы при этом присутствовали, коль скоро они не оскверняются трупной гарью жертвенных животных. В чувстве вкуса они не имеют никакой нужды, будучи свободными от той необходимости, которой подлежит нуждающаяся в подкреплении смертность, так что голод не вынудит их потребовать от людей пищи. Осязание, положим, зависит от доброй воли. Но хотя упомянутое соприкосновение более всего относится к именно этому чувству, однако, если бы боги захотели войти в сношение с людьми, могли бы входить лишь настолько, чтобы видеть и быть видимыми, слышать и быть слышимыми. Зачем непременно через осязание? Да и люди не осмелились бы пожелать этого, если бы

наслаждались созерцанием и беседой с богами или добрыми демонами. Но если бы их и взяло такое любопытство, что они захотели бы осязать, то каким образом мог бы кто-нибудь осязать бога или демона вопреки его воле, когда и воробья можно осязать только пойманного?

Итак, боги могли бы входить в сношение с людьми телесным образом, видя их и, в свою очередь, предоставляя себя видеть им, разговаривая с ними и выслушивая их. Но если, как я сказал, демоны входят подобным образом в сношение с людьми и не оскверняются, а боги, если входят, оскверняются, то демонов представляют они не подлежащими осквернению, а богов — подлежащими. Если же оскверняются и демоны, то что полезного для посмертной блаженной жизни могут они сделать людям, которых, оскверненные сами, они не в состоянии очистить, чтобы, как чистых, могли соединить с чуждыми скверны богами, между которыми и людьми они суть посредники? А если они не в состоянии оказать людям этого благодеяния, то какая людям польза в их дружественном посредничестве? Если только предположить, что люди после смерти не переходят при помощи демонов к богам, а живут с демонами вместе, оставаясь одинаково оскверненными и, вследствие этого, одинаково лишенными блаженства?

Или, быть может, кто-нибудь скажет, что демоны очищают своих друзей наподобие губки или чего-нибудь в этом роде, так что сами делаются тем грязнее, чем чище как бы от их трения становятся люди? Если так, то боги, избегая близости и соприкосновения с людьми, чтобы не оскверниться, входят в сношение с еще более оскверненными демонами. Или боги оскверненных от людей демонов могут очищать и при этом не оскверняться, а очищать подобным же образом людей и не оскверняться ими не могут? Но думать так может разве тот, кто сам попал в сети лживейших демонов. Затем, если быть видимым и видеть — значит подлежать осквернению, то почему люди видят тех богов, которых Апулей называет видимыми, т. е. светлейшие планеты мира и прочие светила; а демоны, видеть которых, если они не захотят того сами, люди не могут, остаются в большей безопасности от этого осквернения со стороны людей? Если же осквернение не в том, чтобы быть видимым, а в том, чтобы видеть, в таком случае считающие богами светлейшие планеты мира должны утверждать, что эти светила не видят людей, хотя простирают свои лучи до самой земли. Но во всяком случае лучи их,

через какую бы нечистую среду ни проходили, не оск^о-няются, а боги, если бы вошли в сношение с людьми, осквернялись бы, даже если соприкосновение было бы необходимым для оказания помощи! Соприкасается же земля с лучами солнца и луны, и света их не оскверняет.

Глава XVII

Удивляюсь, впрочем, как такие ученые люди, по мнению которых все телесное и чувственное должно быть поставлено ниже бестелесного и идеального, толкуют о телесных соприкосновениях, когда говорят о блаженной жизни. Как примирить это с известными словами Плотина: «Нужно бежать в возлюбленнейшее отечество, где Отец и где все?» «Каким же кораблем, — прибавляет он, — какой повозкой ехать туда? Нужно стать подобным Богу»*.Итак, если каждый тем ближе становится к Богу, чем более делается подобным Ему, то отдаление от Него есть не что иное, как несходство с Ним. Непоюжей же на бестелесное, вечное и блаженное душа человеческая делается тем больше, чем больше приспляется к временным и преходящим вещам. Чтобы исцелиться от этого, нам нужен посредник; потому что присущей высочайшему бессмертной чистоте не чожет соответствовать смертное и нечистое, присущее низшему. Но посредник нужен не такой, который хотя бы тело имел и бессмертное и близкое к высшим существам, но имел бы больной дух, подобный существам низшим, — эта болезненность побудила бы его скорее позавидовать нашему исцелению, чем помочь нашему выздоровлению.

Нужен такой Посредник, Который, приобщившись к нам смертностью тела, по бессмертной праведности Духа, устраняющей в отношении к высочайшему значение расстояния мест и придающей значение только превосходству подобия, подал бы вам для очищения и освобождения поистине божественную помощь. Как неизменному Богу, Ему во всяком случае нечего было бояться осквернения со стороны человека, в которого Он облекся, или со стороны людей, между которыми Он обращался как человек. Немалую в то же время важность имеет то, чго Своим воплощением Он дал спасительное доказательство того, что, с одной стороны, истинное Божество не может оскверняться плотью, с другой, что демоны не должны считаться лучше нас потому, что не имеют плоти. Мы говорим о Том, о Ком проповедует священное Писание,

говоря, что един «посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (I Тим. II, 5). Но как о Его божественности, которой Он всегда равен Отцу, так и о Его человеческом естестве, которым Он сделался подобным нам, говорить в настоящем случае несвоевременно.

«Отечество наше там, откуда мы пришли, и Отец наш там. Игад, какой же путь, каково бегство? Не ногами нужно согрешать его, ибо ноги всюду переносят нас лишь с одной шли на другую, и не нужно готовить повозку с лошадьми Ии корабль, но следует оставить все это и, будто закрыв глаза заменить телесное зрение и пробудить зрение духовное, которое имеется у всех, но пользуются которым немногие». Плотин. Эннеады. «О прекрасном» (I, б, 8).

Глава XVIII

Те же ложные и лживые посредники-демоны, которые в силу духовной нечистоты множеством своих действий проявляют свое жалкое состояние и злобу, но которые в то же время, благодаря расстояниям телесных мест и легкости воздушных тел, стараются отвращать и отклонять нас от духовного усовершенствования, — те посредники не указывают нам пути к Богу, а, напротив, препятствуют вступить на этот путь. На самом же (предлагаемом ими) пути, — пути в высшей степени ложном и исполненном заблуждения, которого не признает (истинным) путем справедливость: потому что к Богу мы восходим не через телесное возвышение, а через духовное, т. е. через бестелесное уподобление Ему, — на самом этом телесном пути, который друзья демонов пролагают через стихийные сферы, ставя демонов посредствующими между эфирными богами и земными людьми, боги представляются имеющими ту особенность, что не оскверняются соприкосновением с людьми лишь благодаря пространственному расстоянию. Таким образом, выходит, что скорее демоны оскверняются от людей, чем люди очищаются демонами, и что люди могли бы осквернить самих богов, если бы не защищала их высота места! Кто же будет до такой степени несчастен, что станет ожидать очищения для себя на таком пути, где люди представляютсяоскверняющими, демоны оскверняемыми, боги способными к осквернению, а не изберет такого пути, где не встречались бы оскверняющие демоны и где люди бы очищались от скверны не

подлежащим скверне Богом для вступления в общество нескверных ангелов?

Глава XIX

Так как некоторые из этих, если можно так выразиться, демонопочитателей, к числу которых принадлежал и Лабеон, утверждают, будто иные называют ангелами тех, кого они называют демонами, то, чтобы не показалось, что мы спорим из-за слов, я нахожу нужным сказать кое-что о добрых ангелах, которых они не отрицают, но предпочитают называть добрыми демонами, а не ангелами Мы, следуя Писанию, сообразуясь с которым делаемся христианами, признаем ангелов как добрых, так и злых, но добрых демонов не признаем вовсе Где бы в этих книгах ни находили мы имя демонов, оно означает только злых духов. И такое значение слова до такой степени распространено среди народов, что даже из тех, которые называются язычниками и чтут многих богов и демонов, едва ли кто-нибудь, как бы ни был образован и учен, позволил бы себе сказать в похвалу даже слуге: «Ты имеешь демона»; всякий, кому бы захотел он сказать это, воспринял бы его слова не иначе, как брань Эта-то причина и заставляет нас после оскорбления вслух столь многих, даже почти всех, привыкших понимать это слово не иначе, как в худшем смысле, войти в рассмотрение обозначенного предмета, потому что, присоединив имя ангелов, мы можем загладить то оскорбление, которое могло быть причинено названием демонов

Глава XX

Впрочем, происхождение этого имени, если мы обратимся к божественным книгам, представляет собою нечто весьма достойное изучения Они называются бсицоУЕ^, словом греческим, и названы так от знания Просвещенный же Духом Святым апостол говорит- «Знание надмевает, а любовь назидает» (I Кор. VIII, 1). Слова эти нужно понимать в том смысле, что знание полезно лишь тогда, когда есть любовь; без любви же оно надмевает, т е приводит к безмерно напыщенной гордости. Таким образом, демоны имеют знание без любви, и потому-то они так надменны, т е. горды, что старались присвоить себе божеские почести и религиозное служение, приличные, как им самим известно, только истинному Богу, и делают это до сих пор, насколько могут и где могут. Какую же силу над гордостью демонов, по праву владевших человеческим родом, имеет божественное смирение, явившееся в образе раба, этого не

знают души людей, надменные нечистотой превозношения, но на демонов похожие только гордостью, но не знанием.

Глава XXI

Сами же демоны знают это так хорошо, что Господу, облеченному слабостью плоти, говорили: «Что Тебе до нас, Ипсус Назарянин? Ты пришел погубить нас!» (Марк. 1,24; Мф. VIII, 29) Эти слова ясно показывают, что в демонах было великое знание, но не было любви. Они боялись угрожавшего им наказания от Него, но не любили в Нем правды Он дал себя узнать им, однако же, настолько, насколько пожелал; а пожелал настолько, насколько было нужно. Дал узнать себя не так, как святым ангелам, которые в силу того, что Он — Слово Божие, участвуют в блаженной вечности Его; но дал узнать себя так, как надлежало дать сотворены высшим Богом, а блаженными представляют не через самих себя, а через общение с Тем, Кем созданы, то они говорят то же, что и мы, какими бы именами при этом ни пользовались. Что таково мнение всех или, по крайней мере, лучших платоников, это можно увидеть из их сочинений. Да и относительно самого имени бога, которым они называют такого рода бессмертные и блаженные создания, между ними и нами особых разногласий нет. И в своих священных книгах мы читаем: «Бог богов, Господь возглаголал» (Пс.ХПХ, 1). И в другом месте: «Славьте Бога богов» (Пс. СХХХУ, 2). А там, где говорится: «Страшен Он паче всех богов» (Пс. ХСУ, 4), указывается далее, почему так сказано: «Ибо все боги народов — идолы, а Господь небеса сотворил»; т. е. имеются в виду те, которых язычники считают богами. Под влиянием этого-то страха бесы говорили Господу: «Ты пришел погубить нас!» В словах же: «Бог богов» нельзя, конечно же, разуметь Бога бесов. То же самое Писание богами именует и людей из числа народа Божия. Поэтому под Тем, о Ком сказано «Бог богов», можно разуметь Бога именно таких богов.

Но нас могут спросить: если богами называются люди потому, что они — из народа Божия, к которому Бог говорил через ангелов или людей; то не тем ли более достойны этого названия те бессмертные, которые наслаждаются блаженством, которого люди желают достигнуть почитанием Бога? На это мы можем ответить, что священное Писание не случайно с большей ясностью богами называет людей, чем этих бессмертных и блаженных, с которыми сравниться нам обещано только по воскресении. Причина в том, чтобы слабость веры не дерзнула кого-

нибудь из них, ввиду их превосходства, счесть богом для нас. В отношении к человеку избежать этого нетрудно. Для того с большей определенностью люди из народа Божия и должны были быть названы богами, чтобы они знали и твердо веровали, что их Бог есть Тот, о Котором сказано: «Бог богов»; потому что хотя богами называются и те бессмертные и блаженные, которые на небесах, однако не называются богами богов, т. е. богами людей, живущих в народе Божием. Поэтому и апостол говорит: «Ибо, хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, — так как есть много богов и господ много, — но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (I Кор. VIII, 5,6).

Итак, нет смысла спорить о названии, когда само дело настолько ясно, что не возбуждает ни малейшего сомнения; но с одной оговоркой. Тех из числа этих блаженных бессмертных, которые посылались, чтобы возвещать людям волю Божию, мы называем ангелами; они же этого не допускают. Они полагают, что служение это отправляется не теми, кого они называют богами, т. е. бессмертными и блаженными, а демонами, которых они решаются называть только бессмертными, но не блаженными, или если бессмертными и блаженными, то только добрыми демонами, а не богами, которых помещают высоко и удаляют от соприкосновения с людьми. Хотя и в данном случае спор кажется также спором из-за имени, но имя демонов до такой степени омерзительно, что мы должны всячески устранить его от святых ангелов.

Закончим же настоящую книгу на том, что бессмертные и блаженные существа, какое бы имя они ни носили, но если они — существа сотворенные и созданные, не суть посредники для злополучных смертных в деле возведения их к бессмертному блаженству; потому что различие в том и другом разделяет их. Те же посредники, которые с высшими существами имеют общее бессмертие, а с низшими — злополучие, — те, поскольку злополучны в наказание за злобу, скорее могут завидовать нам в блаженстве, которого сами не имеют, чем сообщать его нам. Друзья демонов не могут предоставить никакого сколько-нибудь серьезного доказательства того, почему бы мы должны были почитать как помощников тех, которых должны скорее избегать как обманщиков! О тех же, кого они считают добрыми и не только бессмертными, но и блаженными, достойными под именем богов

почитания жертвами и жертвоприношениями ради получения блаженной посмертной жизни, — о тех, кто бы они ни были и какого бы названия ни были достойны, мы в следующей книге с помощью Божией покажем, что они сами желают, чтобы подобным религиозным служением почитался только единый Бог, Которым они сотворены и через общение с Которым блаженны.

Книга X

Глава I

Каждому, кто способен так или иначе пользоваться разумом, ясно, что все люди желают быть блаженными. Но как только немощь смертных углубляется в исследование вопроса о том, кто блажен или что делает его блаженным, возникает много жарких споров. В этих спорах философы истощили свое ученое рвение и извели свой досуг; излагать эти споры и входить в их разрешение было бы и долго, и бесполезно. Если читающий настоящую книгу помнит, что мы сказали в восьмой книге относительно выбора философов, с которыми можно было бы войти в обсуждение вопроса о том, можем ли мы достигать блаженной посмертной жизни посредством религиозного служения и жертвоприношений единому Богу, или же посредством служения многим богам, в таком случае для него нет надобности повторять все это опять; если же он несколько подзабыл, то может освежить свою память вторичным прочтением упомянутой книги. Из числа всех философов мы выбрали платоников, заслуженно пользующихся наибольшей известностью как потому, что они в состоянии были возвыситься до понимания того, что человеческая душа, — хотя она безусловно и разумна, — не может быть блаженной иначе, как только вследствие общения со светом того Бога, Который создал мир и ее саму, так и потому, что они не признавали возможным, чтобы того, чего жаждут все люди, т. е. блаженной жизни, мог достигать кто-либо, кто чистотой непорочной любви не прилеплялся бы к единому высочайшему существу, которое есть неизменяемый Бог.

Но и платоники, поддавшись ли суете и заблуждению народов, или, как говорит апостол, осуетившись в своих умствованиях (Рим. I, 21), полагали или хотели казаться полагающими, что следует почитать многих богов; так что некоторые из них даже думали, что божеские почести, выражаемые в культе и жертвоприношениях, надлежит воздавать и демонам (против чего мы отчасти уже выдвинули несколько возражений). Поэтому теперь, насколько поможет в этом Бог, нужно подвергнуть рассмотрению и обсуждению следующий вопрос: какого рода религии или почитания могут желать от нас те блаженные и бессмертные существа, составляющие небесные Престолы, Господства, Начала, Власти, которых платоники называют богами, а некоторых из них — добрыми демонами,

или же вместе с нами — ангелами; т. е, говоря прямее, желают ли они, чтобы только их Богу, Который — Бог и для нас, или также и им мы совершали священнодействия и приносили жертвы или отправляли религиозные обряды, которыми освящались бы или некоторые стороны нашей жизни, или мы сами?

Божественности или, говоря точнее, божеству приличествует то почитание, для обозначения которого одним словом я, когда нужно, прибегаю к греческому термину Атреюс, так как латинское слово си1сш представляется мне недостаточно выразительным для того, что я хочу сказать. Наши писатели, где только в священных Писаниях встречается слово Хатрега, переводят его словом зегашз. Но то служение, которое подобает людям и относительно которого апостол заповедует, чтобы рабы повиновались господам своим (Еф. VI, 5), по-гречески обозначается обычно другим словом, словом же 1атреш, согласно со словоупотреблением передавших нам божественные Писания, или всегда, или так часто, что почти всегда называется служение, имеющее место в богопочитании. Почитание же, если оно обозначается только словом си!Ш5, представляется подобающим не одному лишь Богу.

Говорится, что мы почитаем (со!еге) и людей, которых с почтением вспоминаем или в честь которых совершаем празднества. Да и не то лишь признается предметом почитания (соН), чему мы повинуемся в силу религиозного смирения, но и нечто такое, что подчинено нам. Так, от этого слова взяты названия: а§псо!ае (земледельцы), со!ош (поселяне), тсо!ае (обыватели). И сами боги называются сое11со!ае (небожители) именно потому, что они населяют (со!апг) небо, т. е. не от почитания, а от местожительства: они как бы своего рода поселяне неба, — не в том смысле, в каком поселянами называются люди, находящиеся под властью землевладельцев, права состояния которых, как состояния земледельческого, обусловливаются рождением на земле, принадлежащей владельцу, а в том, в каком говорит один великий латинский писатель: То древний был город, владели им колоны Тира'.

Здесь колонами он их называет от поселения, а не от земледелия. Поэтому новые города, основанные большими городами, как бы рои пчел от ульев, называются колониями. Отсюда, хотя совершенно верно, что почитание (сЫсиз) в строгом смысле этого слова приличествует одному

только Богу, но так как этот термин употребляется в применении и к другим предметам, то почитание, подобающее Богу, не может быть выражено по-латыни одним этим термином.

По-видимому, термин религия (ге11§ю) гораздо точнее обозначает не какое-либо вообще почитание, а именно богопочитание; поэтому наши писатели этим словом переводят греческое слово врцакеш. Но так как по употреблению этого слова у латинян не только неученых, но и ученейших, требуется соблюдать религию и в отношениях родства, свойства и других связей, то этим словом не устраняется двусмысленность, когда речь идет о почитании, подобающем божеству, и под религией требуется понимать именно то почитание, которое должно оказываться только Богу: слово это представляется неуместным образом перенесенным от обязательного уважения к связям человеческого родства. Разумеется богопочитание в собственном смысле обыкновенно и под именем р1е1аз (благочестие), которое греки называют ешерекх. Но этим именем обозначаются и чувства, обязательные в отношении к родителям. А по народному словоупотреблению имя благочестия применяется и к делам милосердия; произошло это, по моему мнению, потому, что творлть дела милосердия заповедует и Бог, и говорит, что они угодны Ему вместо жертвоприношений или даже более, чем жертвоприношения. В силу такого словоупотребления благочестивым называется и сам Бог.

В обыденной речи, впрочем, греки не называют Его ешерлу, хотя по большей части и употребляют слово ешерекх в смысле милосердия. Поэтому в некоторых местах Писания, чтобы яснее было видно различие, они предпочли употреблять термин не ешереш, по своему смыслу означающий благое почитание, а еeохтсреш, означающий почитание Бога. Мы не можем одним словом передать ни того, ни другого. Итак, что по-гречески называется 1асге1а, а по латыни переводится служением, но служением, которым мы почитаем Бога; или что по-гречески называется Эрткжеих, а по-латыни религией, но религией в применении к Богу; или, наконец, что греки называют вешереш, но чего мы одним словом выразить не можем, а можем назвать почитанием Бога, — все это мы считаем обязательным только в отношении к Богу, Который есть истинный Бог и своих почитателей делает богами. Итак, кто бы ни были те бессмертные и блаженные существа, которые пребывают в небесных обителях, они не должны почитаться, если не любят нас и не желают нам

блаженства. Если же любят и желают нам блаженства, то желают, конечно, нам быть блаженными от того же источника, от которого блаженны и сами; или они блаженны от одного источника, а мы — от другого?

Глава II

Относительно этого вопроса, впрочем, между нами и этими превосходнейшими философами (платониками) существует полное согласие. Они вполне допускали и в своих сочинениях различным образом развивали мысль, что эти бессмертные и блаженные существа блаженны от того же, от чего делаемся блаженными и мы, — от некоего отражения умного света, который для них есть Бог и нечто иное, чем они, — света, которым они просвещаются так, что сияют сами, и через общение с которым являются совершенными и блаженными. Плотин, разъясняя мысль Платона, часто утверждал, что та душа, которую они считают душой мира, блаженна от того же источника, от которого (блаженна) и наша; что есть некий отличный от нее свет, которым она создана и духовно озаряемая которым духовно сияет. Подобие этому бестелесному (свету) он указывает в видимых великих небесных светилах: свет представляет собою как бы солнце, а душа — как бы луну. Ибо луна, как они полагают, светится светом, отраженным от солнца.

Итак, этот великий платоник говорит, что разумная душа (или, лучше, умная душа, к роду которой он относит и души тех бессмертных и блаженных существ, которые, в чем он нисколько не сомневался, обитают в небесных жилищах) выше себя не имеет иной природы, кроме Бога, Который сотворил мир и Которым создана и она; и что тем премирным существам блаженная жизнь и свет познания истины сообщаются оттуда же, откуда и нам. В этом отношении он согласен с Евангелием, в котором читаем: «Был человек, посланный от Бога; имя ему Иоанн. Он пришел для свидетельства, чтобы свидетельствовать о Свете, дабы все уверовали чрез него. Он не был свет, но был послан, чтобы свидетельствовать о Свете. Был Свет истинный, который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоан. I, 6—9). В этом различении достаточно ясно показывается, что разумная, или умная, душа, какой была душа Иоанна, не могла быть светом сама по себе, но сияла вследствие общения с другим, истинным Светом. Это подтверждает и сам Иоанн, когда, давая

свидетельство о Нем, говорит: «И от полноты Его все мы приняли» (Иоан. 1,16).

Глава III

Если это так, то, — если бы платоники или какие-либо другие философы, мыслившие подобным образом, познав Бога, прославили и возблагодарили Его как Бога, а не суетились в своих умствованиях, не служили бы отчасти причиной народных заблуждений, а отчасти не робели бы возвысить свой голос против них, — они, конечно, признали бы, что как те бессмертные и блаженные существа, так равно и мы, смертные и злополучные, чтобы могли быть бессмертными и блаженными, должны почитать единого Бога богов, Который — Бог и для нас, и для них.

Ему обязаны совершать или в некоторых таинствах, или в себе самих то служение, которое по-гречески называется Аятрекх. Все мы вместе и каждый из нас в отдельности составляем Его храм, так как Он удостоил нас чести обитать и в согласии всех, и в каждом в отдельности, не расширяясь в массе и не умаляясь в единицах. Сердце наше — Его алтарь, когда оно возвышается до Него. Его умилостивляем мы единородным Его Священником; Ему приносим кровавые жертвы, когда боремся за Его истину до смерти; Ему мы возжигаем приятнейший фимиам, когда пред очами Его пламенеем благочестивой и святой любовью; Ему посвящаем и возвращаем Его дары в нас: наши воспоминания; Его благодеяния освящаем празднествами и установленными днями, чтобы в свиток времен не проникало неблагодарное забвение; Ему приносим жертву смирения и хвалы на алтарь сердца огнем пламенной любви. Очищаемся от всякой скверны грехов и злых вожделений и освящаемся Его именем, чтобы видеть Его, как может быть он видим, и соединиться с Ним. Ибо Он — источник нашего блаженства; Он — предел всех желаний. Избирая (еНдегиез), а точнее (так как мы теряли Его по небрежению) — вторично избирая (геНдетез) Его (откуда, говорят, и происходит слово религия), мы стремимся к Нему любовью, чтобы, достигнув, успокоиться; потому и становимся блаженными, что делаемся с достижением этой цели совершенными. Ибо наше благо, относительно конечной цели которого между философами существует великое разногласие, состоит не в чем ином, как в том, чтобы быть соединенными с Ним; в Его бестелесных

объятиях, если так можно выразиться, умная душа исполняется и оплодотворяется истинными добродетелями. Это благо нам заповедуется любить всем сердцем, всей душой и всеми силами. К этому благу мы должны приводиться теми, которые нас любят, и в то же время вести тех, кого любим сами.

Так исполняются те две заповеди, в которых заключается весь закон и все пророки: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим. Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. XXII, 37, 39). Так как человек уже научился любить самого себя, то ему и указана цель, к которой он должен направлять все свои действия, чтобы быть блаженным. Ведь тот, кто любит самого себя, желает именно того, чтобы быть блаженным. Достижение этой цели и указано в единении с Богом. Итак, когда человеку, уже знающему, как любить самого себя, заповедуется любить ближнего, как самого себя, то что другое ему заповедуется, как не то, чтобы он, насколько может, содействовал ближнему любить Бога? Вот это и есть богопочитание, это и есть истинная религия, это и есть благочестие, это и есть служение, приличествующее только Богу! Итак, если какая-нибудь бессмертная власть, какой бы силой она ни была одарена, любит нас, — она желает нам для нашего блаженства быть подчиненными Тому, Кому подчинена сама и, вследствие этого подчинения, блаженна. Следовательно, если она не почитает Бога, она злополучна, потому что не имеет Бога; а если почитает Бога, то не желает, чтобы почитали ее саму вместо Бога, а скорее помогает и силами любви содействует тому божественному определению, в котором написано: «Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен» (Исх. XXII, 20).

Глава IV

Умолчу пока о другом, что относится к религиозному служению, которым выражается почитание Бога; замечу только, что нет человека, который бы осмелился утверждать, что следует приносить жертву кому-либо, кроме Бога. С течением времени было взято многое из божественного культа и стало употребляться для выражения почтения к людям или в силу крайней униженности, или ради пагубной лести; но так, однако же, что те, к кому все это относилось, продолжали считаться людьми, хотя и достойными почитания и благоговейного уважения, или даже, если им приписывалось слишком уж многое, и обоготворения. Но

приходил ли кто-нибудь к мысли, что жертвы должны приноситься кому-либо, кроме того, кого он или знал, или считал, или мыслил богом? А насколько древне богопочитание, выражаемое в жертвах, это показывают два брата, Каин и Авель, из которых жертву старшего Бог отверг, а жертву младшего принял.

Глава V

Но кто настолько безумен, что полагает, будто Бог нуждается в том, что предлагается ему в жертвах? Божественное Писание свидетельствует об этом во многих местах; чтобы не слишком распространяться, достаточно напомнить следующие слова псалма: «Я сказал Господу: Ты — Господь мой; блага мои Тебе не нужны» (Пс. XV, 2). Поэтому следует думать, что Бог не нуждается не только в животных или вообще в каком-либо тленном и земном предмете, но даже и в самой человеческой праведности, и что все то, в чем выражается истинное почитание Бога, полезно человеку, а не Богу. Не скажет же, конечно, никто, что был полезен источнику, когда пил из него, или свету, когда видел его. Если древними праотцами совершались жертвоприношения животных, — о чем народ Божий теперь только читает, но чего уже не делает, — это нужно понимать так, что подобные жертвоприношения были знаком того, в чем выражается наше желание быть в общении с Богом и помогать ближнему в достижении той же самой цели. Видимая жертва представляет собою таинство, т. е. священный знак жертвы невидимой; поэтому некто, кающийся у пророка (или, возможно, это был сам пророк), старающийся умилостивить Бога за свои грехи, говорит: «Жертвы Ты не желаешь, — я дал бы ее; к всесожжению не благоволишь. Жертва Богу — дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже» (Пс. Ь, 18, 19). Пророк говорит, что Бог жертвы не желает, и в то же время показывает, что Он желает жертвы: как же понимать это? Не желает Бог жертвы в смысле закланного животного, но желает жертвы в смысле сокрушенного сердца. Тем, чего, как говорит пророк, Бог не желает, указывается на то, чего, как прибавляет пророк, Он желает.

Таким образом, по словам пророка, Бог не желает жертв в том смысле, в каком Он желает их по верованию людей глупых, якобы ради Своего собственного удовольствия. Если бы Бог не хотел, чтобы эти жертвы, которых Он желает, и одна из числа которых есть сокрушенное и смиренное скорбью раскаяния сердце, обозначались жертвами, которых

Он, как думают, желает для собственного удовольствия, то, конечно, не заповедал бы в Ветхом завете этих последних. И они потому и должны были в известное и определенное время измениться, чтобы угодными Богу или приятными Ему в нас считались не они, а, напротив, те, прообразом которых они служили. Поэтому Бог говорит словами другого псалма: «Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе; ибо Моя вселенная и все, что наполняет ее. Ем ли Я мясо волов, и пью ли кровь козлов?» (Пс. ХЫХ, 12, 13). Он как бы так говорит: «Ведь если бы все это было Мне необходимо, Я не стал бы просить у тебя того, что находится в Моей власти». Затем прибавляя, что означают такого рода жертвы, говорит: «Принеси в жертву Богу хвалу, и воздай Всевышнему обеты твои, и призови Меня в день скорби; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня» (ПсХПХ, 14,15).

Подобным образом говорит Он и устами другого пророка: «С чем предстать мне пред Господом, преклониться пред Богом Небесным? Предстать ли пред Ним со всесожжениями, с тельцами однолетними? Но можно ли угодить Господу тысячами овнов или несчетными потоками елея? Разве дам первенца моего за преступление мое и плод чрева моего — за грех души моей?» О, человек! сказано тебе, что — добро и чего требует от тебя Господь: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред -Богом твоим» (Мих. VI, 6—8). И в словах этого пророка различается то и другое и ясно показывается, что Бог не требует самих по себе тех жертв, которыми обозначаются жертвы, которых Он требует. В послании, озаглавленном «К Евреям», апостол говорит: «Не забывайте также благотворения и общительности, ибо таковые жертвы благоугодны Богу» (Евр. XIII, 16). И в словах: «Я милости хочу, а не жертвы» (Ос. VI, 6) нужно понимать не что иное, как жертву, заранее определенную жертвой, так как то, что всеми называется жертвою, есть знак истинной жертвы. Милость же — жертва, конечно, истинная; поэтому и сказано то, что несколько выше было мною приведено: «Таковые жертвы благоугодны Богу». Итак, все, что различным образом предписано было насчет жертв в скинии или храме, — все это служило для обозначения любви к Богу и ближнему; ибо «на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. XXII, 40).

Глава VI

Поэтому истинной жертвой бывает всякое дело, которое совершается нами из желания быть в святом общении с Богом, т. е. дело, имеющее отношение к тому конечному благу, которым мы могли бы быть истинно блаженными. Отсюда и само милосердие, которое оказывается человеку, не составляет жертвы, если оно совершается не ради Бога. Ибо хотя жертва приносится человеком, она тем не менее — дело божественное (гез <3шпа), так что древние называли ее и этим именем. Поэтому и сам человек, посвященный и обещанный Богу, есть жертва, насколько он умирает для мира, чтобы жить для Бога. К милосердию же относится и то, что каждый совершает над самим собою. Поэтому написано: благоутождая Богу, милосердствуй о душе своей (Сир. XXX, 24). Даже тело наше становится жертвой, когда мы очищаем его умеренностью, если делаем это так, как должны делать ради Бога, т. е. предавая свои члены не греху в орудие неправды, а Богу в орудия праведности (Рим. VI, 13). Убеждая поступать так, апостол говорит: «Умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего» (Рим. XII, 1). Если же тело, которым душа пользуется как последним слугой или инструментом, становится жертвой, когда правильное и доброе пользование им имеет отношение к Богу, то во сколько же раз более становится жертвой сама душа, когда она возносится к Богу так, что, воспламенившись любовью к Нему, снимает с себя образ мирской похоти, и, подчинившись Ему, как бы преобразуется по Его непреложному образу, угождая Ему тем, что получила от красоты Его? «Не сообразуйтесь с веком сим, — продолжает апостол, — но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что (есть) воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. XII, 2).

Итак, если истинные жертвы суть дела милосердия или к нам самим, или к ближним, имеющим отношение к Богу; дела же милосердия совершаются не иначе, как ради того, чтобы мы освободились от злополучия и стали блаженными, что достигается только при помощи блага., о котором сказано: «А мне благо приближаться к Богу» (Пс. 1ХХП, 28), то само собой следует, что весь этот искупленный град, т. е. собор и общество святых, приносится во всеобщую жертву Богу тем великим Священником, Который принес и самого Себя за нас в

страдании в образе раба, чтобы мы для такой Главы были телом. Этот образ раба Он принес в жертву; в нем принес Он и самого Себя; в силу этого образа Он — Посредник: в нем Он и Священник, и Жертва. Поэтому, увещая, чтобы мы представили свои тела в жертву живую, святую, благоугодную Богу, в разумное служение Богу, — чтобы не сообразовывались с веком сим, но преображались обновлением ума своего, чтобы познавать, в чем состоит воля Божия и в каком отношении сами мы составляем благую, угодную и совершенную жертву, апостол говорит: «По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте о себе более, нежели должно думать; но думайте скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил. Ибо, как в одном теле у нас много членов, но не у всех членов одно и то же дело, так мы многие составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. XII, 3—5). «Мы многие составляем одно тело во Христе». Вот жертва христианская! Это-то Церковь и выражает известным для верующих таинством алтаря, которым показывается ей, что в том, что приносит, приносится она сама.

Глава VII

Так как бессмертные и блаженные существа, обитающие в небесных жилищах и вместе утешающиеся общением со своим Творцом, вечностью Которого они крепки, истиной непоколебимы, дарами святы, любят нас, смертных и злополучных, из милосердия, чтобы мы стали бессмертными и блаженными, то они не желают, конечно, чтобы жертву мы приносили им, а не Тому, Кому вместе с нами и они сами приносят жертву. С ними составляем мы один град Божий, к которому обращены слова псалма: «Славное возвещается о тебе, град Божий!» (Пс. ЬХХХУ!, 3). Одна часть его, которая в нас, странствует; другая, которая в них, подает помощь. Из этого горнего града, в котором законом служит умная и непреложная воля Божия, из этого в своем роде сената (сипа), — так как в нем пребывает забота (сига) о нас, — снизошло к нам при посредстве ангелов то святое Писание, в котором сказано: «Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен» (Исх. XXII, 20). Это Писание, этот закон, эти заповеди подтверждаются столькими чудесами, что совершенно очевидно, кому хотели бы видеть нас приносящими жертву те бессмертные и блаженные существа, которые желают нам того же, чего и себе.

Глава VIII

Если бы я обратился к давно минувшим временам, то вынужден был бы рассказывать гораздо пространнее, чем это нужно, о том, какие совершены были чудеса в подтверждение обетовании Божиих, которыми Бог за тысячу лет предсказал Аврааму, что в семени его благословятся все будущие народы (Быт. XVIII, 18). Кто, в самом деле, не удивится тому, что бесплодная жена Авраама родила сына в таких преклонных летах, когда уже не может рожать и плодовитая женщина; что при жертвоприношении того же Авраама пламя, явившееся с неба, прошло между разделенными надвое жертвами (Быт. XV, 15); что ангелами, которых Авраам гостеприимно принял как людей и от которых получил обетование о будущем потомстве, была ему предсказана гибель содомян от небесного огня (Быт. XVIII, 20); что теми же самыми ангелами возвещено было чудесное от этой погибели спасение сына его брата, Лота (Быт. XIX, 17), жена которого, оглянувшаяся в пути назад, превращена была мгновенно в соль, таинственно поучая тем, что на пути спасения никто не должен желать прошлого?

А сколько чудесного было совершено Моисеем в Египте для освобождения народа Божия от ига рабства, причем дозволено было совершить некоторые чудеса и волхвам фараона, т. е. египетского царя, угнетавшего этот народ, чтобы тем чудеснее побеждены были они Моисеем (Исх. VII, 10)? Они действовали при помощи волхвований и чародейства, которым преданы злые ангелы, т. е. демоны; но Моисей с помощью ангелов легко превзошел их, будучи настолько же могущественнее их, насколько и праведнее во имя Господа, сотворившего небо и землю. Затем, когда на третьей казни искусство волхвов оказалось бессильным, Моисеем по великому и таинственному распоряжению было произведено десять казней, которыми жестокие сердца фараона и египтян доведены были до согласия отпустить народ Божий. Но они тотчас же раскаялись, и когда выступили вслед за вышедшими евреями, а евреи проходили по расступившемуся морю как по суше, были покрыты и потоплены сомкнувшимися снова волнами (Исх. XIV, 22).

Что сказать о тех чудесах, которые дивным божественным действием совершены были в то время, когда тот же народ странствовал в пустыне, — о том, как вода, которую нельзя было пить, потеряла свой горький вкус и утоляла жаждущих, когда по велению Божию в нее положено было дерево (Исх. XV, 2 5); как для голодных сходила с неба

манна (Исх. XVI, 14), которая, если собирали ее сверх указанной меры, гнила и червивела, а собранная накануне субботы в двойном количестве (так как в субботу собирать не дозволялось), не подвергалась ни малейшему гниению; как в то время, когда явились желавшие мяса, которым, казалось, невозможно было удовлетворить такое множество народа, стан наполнился птицами, и желавшие мяса насытились им до отвращения (Числ. XI, 31); как вышедшие навстречу евреям враги, перекрывшие им путь и вступившие с ними в сражение, по молитве Моисея, простершего свои руки наподобие креста, были разбиты, причем не погиб ни один еврей (Исх. XVII, 11); как явившиеся в народе Божием мятежники, отделившиеся от свыше учрежденного общества, для видимого примера невидимой кары поглощены были разверзшейся землей живыми (Числ. XV, 32); как камень по удару жезла источил обильные воды (Исх. XVII, 6); как умиравшие от смертоносных укусов змей, бывших справедливейшим наказанием за грехи, выздоравливали, когда взирали на повешенного на дерево медного змия (Числ. XXI, 6—9), так что змий этот был и помощью для угнетенного бедствием народа, и вместе с тем знаком смертью разрушенной, как бы ко кресту пригвожденной смерти? Этого змия, сохраненного в память события, потом, когда заблуждающийся народ начал его почитать как идола, уничтожил к великой похвале за свое благочестие царь Езекия, служивший Богу своей религиозной властью (IV Цар. XVIII, 4).

Глава IX

Такие и многие другие им подобные чудеса (рассказывать обо всех их заняло бы слишком много времени) совершались к прославлению почитания единого Бога и к запрету культа многих богов! И совершались они силой простой, соединенной с благочестивым упованием веры, а не волхвованиями и прорицаниями, составленными по правилам науки, измышленной нечестивым любопытством, — науки, известной или под именем магии, или под более мерзким названием гоэтии, или под названием более почетным — теургии. Такие названия дают этой науке те, которые стараются установить в этого рода вещах различие, и из людей, преданных непозволительным искусствам, одних считают заслуживающими осуждения, а именно тех, которых считают преданными гоэтии и которых народ называет просто: злодеями; а других хотят представить заслуживающими похвалы, именно тех, которые занимаются

теургией; хотя как те, так и другие одинаково преданы лживым обрядам демонов, выдаваемых за ангелов.

Так, некоторое якобы очищение души через теургию допускает и Порфирий, хотя делает это осторожно и, так сказать, стыдливо; он не признает, что это искусство возвращает кого-нибудь к Богу. Он явно колеблется между двумя сменяющими друг друга настроениями: пороком святотатственного любопытства и воспоминанием о внушениях философии. То он убеждает остерегаться этой науки, как науки ложной, по своему действию вредной и преследуемой законами; то, как бы делая уступку ее почитателям, говорит, что она полезна для очищения если не умной части души, которой воспринимаются истины духовных предметов, не имеющих ничего телесного, то по крайней мере части душевной, которой воспринимаются образы телесных предметов. Посредством теургических освящений, называемых телетами, говорит он, эта часть души делается способной к сношению с духами и ангелами и к видению богов. Но для умной стороны души, как сознается он сам, от теургических телетов не получается никакого очищения, которое делало бы ее способной к видению Бога и к восприятию того, что существует действительно. Отсюда понятно, каких богов или какое видение получается от теургических освящений, если в нем, как сознается Порфирий, не видно того, что существует действительно. Затем, по его словам, разумная (или, как он предпочитает говорить, — умная) часть души может проникать в высшую область, хотя бы ее душевная часть и не была очищена никакой теургической наукой; часть же душевная, хотя и очищается теургами, но не настолько, чтобы могла достигать бессмертия и блаженства.

Итак, хотя он различает демонов и ангелов, говоря, что демонам принадлежат места воздушные, а ангелам — эфирные или огненные; хотя убеждает пользоваться дружелюбием всякого демона, чтобы с его помощью каждый после смерти мог хоть немножко подняться от земли, утверждая, с другой стороны, что к высшему сообществу ангелов приводит другой путь; однако он достаточно ясно указывает на то, что следует избегать общения с демонами, когда говорит, что душа, терпя после смерти наказания, с ужасом отвращается от культа демонов, которыми была обманута. При этом он не мог отрицать, что теургия,

которую он выставляет как бы примирительницей с богами и ангелами, является орудием таких сил, которые или сами ненавидят, или служат искусству людей, ненавидящих очищение души. Он приводит по этому предмету жалобу какого-то халдея. «Один добродетельный человек в Халдее, — говорит он, — жалуется, что успехи его в великом подвиге очищения души становятся тщетными по той причине, что проникнутый ненавистью к нему и весьма сведущий в этом деле человек заклял священными заклинаниями силы, чтобы они не слушали его молений. Таким образом, — замечает Порфирий, — тот заклял, а этот не разрешил». Из этого его примера видно, что теургия представляет собою в руках богов и людей искусство совершать как доброе, так и худое, — что даже и боги испытывают те волнения и страсти, которые Апулей приписывает демонам и людям, отделяя богов от людей только высотой эфирных престолов и защищая по этому предмету мнение Платона.

Глава X

Вот и другой платоник, которого считают еще более ученым, Порфирий, говорит, что посредством какого-то теургического знания могут стать орудием страстей и подчиниться душевным волнениям сами боги; потому что их можно священными молитвами заклясть и заставить бояться подавать душе очищение; причем требующий зла может навести на них такой ужас, от которого посредством того же теургического знания не в состоянии освободить их и предоставить возможность оказать благодеяние другой, просящий блага.

Кто, кроме самого несчастнейшего раба демонов и человека, решительно чуждого благодати истинного Освободителя, не поймет, что все, это — измышления лживых демонов? Ведь если бы люди имели на этот раз дело с богами добрыми, у последних больше веса имел бы тот, кто желал очищения души, чем тот, кто этому препятствовал. А если бы человек, о котором шла речь, показался богам недостойным очищения души, они во всяком случае должны были бы отказаться от содействия ему не из робости перед злобным теургом или, как говорит Порфирий, из страха перед более сильным божеством, а по свободному волеизъявлению.

А между тем, удивительное дело: этот добродеятельный халдей, желавший очистить душу теургическими обрядами, не нашел никакого высшего бога, который или навел бы на оробевших богов еще больший

ужас и принудил бы их этим помочь в добром деле, или укротил бы держащего их в страхе бога и тем дал бы им свободу делать добро; если, разумеется, у самого добродетельного теурга не нашлось заклинаний, посредством которых он мог бы очистить прежде самих богов, призываемых им в качестве очистителей души, от язвы этого страха! Ибо почему же нельзя допустить такого могущественнейшего бога, которым бы они были очищены, если может быть допущен такой, которым они были устрашены? Или разве бог, который принимает моления человека со злобным сердцем и страхом удерживает богов от благодеяний, есть, а бога, который бы выслушивал молитвы человека с сердцем доброжелательным и освобождал богов от опасения оказывать помощь в добре, нет?

Так вот какова эта знаменитая теургия, вот каково это пресловутое очищение души! В ней более вымогает нечистая ненависть, чем вымаливает чистая доброжелательность. Не побуждает ли она остерегаться и отворачиваться от лживости злых духов и слушать спасительное учение! А что занимающиеся этими мерзкими очищениями, совершаемыми посредством святотатственных обрядов, видят будто бы очами / очищенного духа некоторые, по словам Порфирия, прекрасные образы ангелов ли, или богов (если только, впрочем, они видят что-нибудь подобное), так это то, о чем говорит апостол: «И не удивительно: потому что сам сатана принимает вид Ангела света» (II Кор. XI, 14). Эти видения есть дело того, кто, желая уловить несчастные души мерзкими обрядами многих и ложных богов и отвратить их от почитания истинного Бога, которым они единственно очищаются и спасаются, подобно тому, как говорится о Протее: В различных является видах", то преследует как враг, то лживо приходит на помощь, но вред причиняет и там и здесь.

Глава XI

Гораздо лучше рассуждает этот Порфирий в своем письме к египтянину Анебону, в котором под видом человека, ищущего вразумления и ответа на занимающие его вопросы, разглашает и опровергает святотатственные знания. Хотя в письме этом он делает неблагоприятный отзыв о всех демонах, говоря, что они по безрассудности вбирают в себя влажные испарения и потому живут не в эфире, а в воздухе под луной и на самой луне; но ту лживость и злобу, то непотребство, которые справедливо возмущали его, не осмеливается

приписывать всем демонам. Так, вслед за другими, он называет некоторых из них демонами благосклонными, хотя всех признает неразумными. С другой стороны, он выражает удивление, что жертвы не только привлекают богов, но и принуждают их и заставляют насильно делать то, чего хотят люди; и если различие между богами и демонами заключается в телесности и бестелесности, то каким-де образом можно считать богами солнце, луну и прочие видимые небесные светила, которые, по его мнению, несомненно телесны; а если они боги, то каким образом одни из них называются благодетельными, а другие злобными, и каким образом, будучи телесными, они присоединяются к бестелесным.

Он также задает, как бы сомневаясь, вопрос и о том, обладают ли прорицатели и люди, совершающие некоторые чудеса, более могущественной душой, или к ним приходят извне какие-то духи, с помощью которых они бывают в состоянии совершать эти чудеса. Со своей стороны он считает более вероятным предположение, что эти духи приходят извне, потому что упомянутые люди связывают некоторых, отпирают замкнутые двери, совершают другие подобного рода чудеса, употребляя для этого камни и травы. Поэтому, по словам его, иные полагают, что существует какой-то особый род существ, исполняющий в подобных случаях человеческие желания, — род по своей природе лукавый, являющийся под всевозможными формами и образами, принимающий вид то богов, то демонов, то душ умерших людей; что именно он и делает все то, что кажется добрым или худым, хотя в истинно добром не оказывает никакой помощи, даже не имеет представления о нем; ревностных же поборников добродетели вынуждает достигать его путем тяжких испытаний и жертв, всячески вредит им и мешает; что, наконец, он преисполнен дерзости и гордости, услаждается смрадом, увлекается лестью.

Все это об этом роде лживых и злых духов, которые входят в душу человека извне и потешаются над усыпленными и бодрствующими человеческими чувствами, Порфирий высказывает не как положительные свои убеждения, а как остроумные предположения или вещи сомнительные, утверждая, что якобы так думают другие. Такому философу трудно и постигнуть, и с уверенностью опровергнуть всю эту дьявольщину, которую любая старушка-христианка узнаёт сразу и презирает с полной свободой. А может быть, он опасался оскорбить того,

кому писал, т. е. Анебона, знаменитейшего жреца этого культа, равно как и других поклонников подобных вещей, как вещей божественных и относящихся к почитанию богов.

Вытекают, однако же, сами собою (и он, как бы подвергая их исследованию, упоминает о них) такие вещи, которые, по здравом размышлении, не могут быть приписаны никому, кроме злых и лживых сил. Так, он спрашивает, почему те, к которым обращаются с молитвой, как к лучшим, вынуждаются, как худшие, исполнять несправедливые человеческие распоряжения? Почему не выслушивают они молитв возбужденного нечистой страстью, хотя сами, не задумываясь, подталкивают того или иного на кровосмешение? Почему приказывают своим жрецам удаляться от животных из опасения, как бы не оскверниться испарениями тела, а между тем сами привлекаются как другими испарениями, так и смрадом жертвенных животных, — служителю возбраняют прикасаться к трупам, а сами по большей части чествуются трупами? Что значит, что человек, подверженный какому-либо пороку, угрожает этим не демону или какой-нибудь душе умершего, а солнцу, луне и вообще какому бы то ни было небесному светилу, и наводит на них ложный страх, чтобы добиться от них истины? Угрожают и небу вступить с ним в борьбу, высказывают и другие такого рода невозможные для человека вещи, чтобы боги, как самые бессмысленные дети, испугавшись этих ложных и смешных угроз, исполняли то, что им приказывается.

Он также говорит, что некий Херемон, человек весьма сведущий в такого рода священных, или лучше — святотатственных вещах, писал, будто обряды, совершаемые у египтян, имеют чрезвычайную силу и заставляют богов делать то, что им приказывают посредством громко высказываемого недовольства Исидой или мужем ее Осирисом, когда заклинающий человек угрожает разгласить таинства или уничтожить культ, и в последнем случае даже разорвать на части Осириса, если они не исполнят приказаний. Порфирий не без основания удивляется, что человек расточает богам такие пустые и бессмысленные угрозы, и богам не каким-нибудь, а небесным и сияющим лучезарным светом; и его угрозы не остаются -без последствий, но имеют принудительную силу и, наводя ужас, заставляют исполнять то, чего он желает. Но при этом, под видом человека удивляющегося и исследующего причины подобных

вещей, он дает понять, что делают это те духи, род которых, якобы следуя чужому мнению, он описал выше, — духи лживые не по природе, как полагает он, а по испорченности, которые принимают вид богов и душ умерших людей и не являются только в виде демонов, а в действительности суть именно демоны. И все то, что кажется ему совершающимся на земле людьми с помощью различных средств, приводящих в действие способные к тому силы: с помощью трав, камней, животных, каких-либо звуков и слов, разных выдумок и штук, даже наблюдений за движениями звезд в обращении неба, — все это — дело этих же самых демонов, глумящихся над покорными им душами и обращающих человеческие заблуждения в потешные для себя забавы.

Итак, Порфирий или в самом деле испытывал сомнения и исследовал подобные вещи и потому упоминал о том, что служит к изобличению и опровержению, и представлял все это делом не тех сил, которые помогают нам в деле приобретения блаженной жизни, а демонов-обманщиков; или же (чтобы быть лучшего мнения об этом философе) не хотел преданного подобным заблуждениям египтянина, мнившего себя человеком, знающим нечто великое, обижать, так сказать, гордым авторитетом ученого и смущать открытым спором, а хотел вызвать его на обсуждение этих вещей под видом смиренного человека, исследующего и желающего поучиться, — хотел показать ему, насколько нужно презирать и даже избегать этого. Наконец, уже в заключении письма, он просит египтянина разъяснить ему, какой путь указывает египетская мудрость к блаженной жизни. При этом, между прочим, он говорит, что те, по-видимому, напрасно ищут мудрости, которые обращаются к богам для того, чтобы тревожить божествен* ный ум или ради достижения преходящих благ, или ради приобретения имущества, или ради браков, или ради торговли, или ради чего-либо еще в подобном роде. Да и сами божества, к которым они обращаются, хотя и предсказывают о прочих вещах нечто истинное, но поскольку не дают относительно блаженства никаких верных и достаточно пригодных указаний, суть не боги и даже не добрые демоны, но или тот род, который называется лживым, или же чистейший человеческий вымысел.

Глава XII

Но поелику посредством этих знаний творятся такие вещи, которые превышают человеческие возможности, то остается предположить, что

предсказываемое и совершаемое, по-видимому, чудесно и говорит об участии некоей силы как бы свыше, но не относится при этом, однако, к почитанию единого Бога, быть в общении с Которым составляет единственное блаженнотворящее благо, как это признают и с достаточной основательностью доказывают и платоники; (все это) благоразумие требует считать глумлением со стороны злых демонов и лукавыми ловушками, которые надлежит устранять истинным благочестием. Относительно же тех чудес, которые совершаются или через ангелов, или каким-либо иным сверхъестественным образом, но так, что обращают умы к почитанию и к религии единого Бога, в Котором одном заключается блаженная жизнь, — относительно этих чудес надлежит веровать, что они совершаются действием Божиим теми и через тех, которые нас любят истинно и благочестиво. При этом не следует слушать тех, которые не признают, что невидимый Бог совершает видимые чудеса. Ведь и по их мнению сотворил же Бог мир, видимость которого они ни в коем случае не могут отрицать. А все, что ни совершается чудесного в этом мире, все это — несомненно меньше, чем весь этот мир, т. е. небо, земля и все, что в них существует; все это сотворено, конечно, Богом. И как сам сотворивший, так и способ, которым Он сотворил, сокровенны и непостижимы для человека.

Итак, хотя чудеса видимой природы и потеряли свою цену по той причине, что мы их видим постоянно, однако, если обратить на них мудрое внимание, они окажутся удивительнее самого необыкновенного и редкого (чуда). Да и сам человек представляет собою большее чудо, чем всякое чудо, совершаемое человеком. Поэтому Бог, сотворивший видимые небо и землю, не гнушается творить видимые чудеса на небе и на земле, посредством которых возбуждает к почитанию невидимого Себя душу, еще преданную видимым предметам; но где и когда сотворить их, непреложный совет для этого находится в Нем самом, в планах Которого все будущие времена суть времена уже существующие. Ибо, давая движение временным предметам, сам Он не движется во времени; что должно быть совершено, Он знает так же, как и совершенное; внимает призывающим так же, как видит и имеющих призывать. И когда внимают ангелы Его, внимает в них Он как в истинном, нерукотворенном Своем храме, как внимает и в святых людях Своих; во времени осуществляются Его же веления, предусмотренные Его вечным законом.

Глава XIII

Не следует смущаться, что, будучи невидимым, Он, как повествуется, часто являлся праотцам. Ибо как звук, при посредстве которого слышится мысль, возникающая в безмолвии сознания, не есть то, что есть сама эта мысль; так и тот образ, в котором был видим Бог, невидимый по природе, не был тем, что есть Он сам. И тем не менее в телесном образе был видим сам Бог, как в звуке голоса слышится сама мысль. Знали и праотцы, что, видя в телесном образе невидимого Бога, они видели не то, чем Он был. Так, Моисей разговаривал с Ним (лицом к лицу), и, однако, же просил: «Если я приобрел благоволение в очах Твоих, то молю: открой мне путь Твой, дабы я познал Тебя» (Исх. XXXIII, 1 У). Поэтому, когда надлежало грозным образом объявить через ангелов закон Божий и объявить не одному человеку или немногим мудрецам, а целому роду и многочисленному народу, то перед этим народом совершены были великие чудеса на горе, где этот закон был дан через посредство одного в присутствии множества людей, стоявших в страхе и ужасе перед тем, что совершалось. Ибо израильский народ поверил Моисею не так, как поверили лакедемоняне своему Ликургу, думая, будто те законы, которые были им составлены, он получил от Юпитера или Аполлона. Когда еврейскому народу давался закон, которым повелевалось почитать единого Бога, то в присутствии самого народа, — насколько божественное провидение посчитало это нужным, — чудесными явлениями и землетрясениями было показано, что при этом даровании закона тварь служила Творцу.

Глава XIV

Как идет правильно поставленное образование одного человека, так и образование рода человеческого, насколько это касалось народа Божия, совершалось в известные периоды времени, как бы по возрастам, возводя его от временного и видимого к пониманию вечного и невидимого; так что и в то время, когда в качестве божественных обещались видимые награды, все же заповедалось почитание единого Бога, чтобы человеческий ум даже ради самых земных благодеяний преходящей жизни не покорствовал никому, кроме истинного Творца души и Господа. Ибо никто, кроме безумного, не станет отрицать, что все, чем могут служить людям или ангелы, или люди, находится во власти единого Всемогущего.

Как известно, о провидении рассуждал и платоник Плотин: он говорил, что от высочайшего Бога, красота которого непостижима и невыразима для человека, оно простирается до самых земных и низших предметов; и, приводя в качестве примера красоту маленьких цветов и листочков, утверждал, что все это, столь презренное и скоропреходящее, не могло бы иметь такого совершенства форм, если бы не получало образования оттуда, где пребывает непостижимая и непреложная, все в себе содержащая форма*. На это указывает и Господь Иисус, когда говорит: «Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры!» (Мф. VI, 28—30). Итак, хорошо, что человеческая душа, еще нетвердая вследствие земных желаний, учится даже тех низших благ, которых желает временно, которые необходимы только для земной преходящей жизни и достойны презрения по сравнению с вечными благами будущей жизни, ожидать только от единого Бога, чтобы при желании даже и этого рода благ она не отклонялась от Того, к Кому приходит она путем презрения и отречения от них. ' Плотин. Эннеады. «О провидении» (III, 2; III, У).

Глава XV

Итак, божественному провидению было угодно расположить течение времен таким образом, что, как я сказал и как читаем в Деяниях апостольских, закон о почитании единого Бога дан был «при служении Ангелов» (Деян. VII, 53). В лице их (ангелов) видимо являлся сам Бог, — не Своей субстанцией, для поврежденных очей остающейся всегда невидимой, но посредством известных признаков через подчиненную Творцу тварь; и говорил членораздельными звуками человеческого языка во времени Тот, Кто по природе своей не телесно, а духовно, не чувственно, а разумно, не временно, а, так сказать, вечно не начинает и не перестает говорить; и говорил такое, что слушают ушами не тела, а ума Его служители и вестники, которые, будучи бессмертно блаженными, наслаждаются Его непреложной истиной, — слушают, что должно быть сделано, и немедленно и без каких-либо затруднений проводят в область видимого и чувственного. Но закон этот был дан применительно к условиям времени, так что, как сказано, первоначально содержал в себе земные обетования, прообразовывавшие собою обетования вечные,

которые видимыми таинствами совершали многие, но понимали немногие. Почитание же единого Бога предписывалось там яснейшими свидетельствами и закона, и природы; и предписывалось почитание единого не из числа многих, а Того единого, Кто сотворил небо и землю, всякую душу и всякий дух, который не есть то, что сам Он. Ибо Он — Творец, а это все сотворено и нуждается в сотворившем для того, чтобы существовать и поддерживаться в добром состоянии.

Глава XVI

От каких же ангелов должны мы ожидать блаженной и вечной жизни? От тех ли, которые желают, чтобы их почитали религиозным образом, требуя себе культов и жертвоприношений; или же от тех, которые говорят, что все это почитание приличествует Богу-Творцу, учат, что истинное благочестие должно все это воздавать Тому, от созерцания Которого они блаженны сами и обещают быть блаженными и нам? Это созерцание Бога есть созерцание такой красоты и достойно такой любви, что человека, одаренного в изобилии всевозможными благами, но этого блага лишенного, Плотин безо всякого колебания называет человеком самым несчастным. Поэтому если одни из ангелов возбуждают чудесными знамениями к почитанию Бога, а другие — к почитанию самих себя, и притом так, что первые запрещают почитание последних, а эти не осмеливаются запрещать почитание Бога, то пусть скажут нам платоники или какие бы там ни были философы, теурги, или лучше — периурги (ибо все эти знания более достойны такого названия), каким из этих ангелов должны мы верить больше?

Затем пусть скажут нам люди, если только в них есть хоть немного природного смысла, благодаря которому они созданы, как существа разумные, — пусть, говорю, скажут: тем ли богам или ангелам должны мы приносить жертвы, которые приказывают приносить их себе самим, или же Тому единому, Которому повелевают приносить воспрещающие приносить их и себе, и другим? Если бы даже ни те, ни другие из них не совершали чудес, а одни- приказывали бы приносить жертвы себе, другие же воспрещали бы приносить себе, а велели бы приносить только одному Богу, то благочестие само должно было бы усмотреть, что в этом случае происходит от гордости и что — от истинной религии.

Скажу даже больше: если бы на человеческий ум действовали чудесами только те ангелы, которые жертв требуют себе, а те, которые это воспрещают и велят приносить жертвы только одному Богу, решительно не были бы одарены силой совершать чудеса, то и в таком случае авторитет этих последних должен был бы быть поставлен выше; не по указанию, конечно, телесного чувства, а на основании разума. Если же Бог в подтверждение изрекаемой Им истины устроил так, что через этих бессмертных вестников, проповедующих не о гордости своей, а о Его величии, творил чудеса даже большие, несомненнейшие и яснейшие, чтобы те, которые жертв требуют себе, не могли легко склонять к ложной религии людей благочестивых, но еще не окрепших, представляя их чувствам нечто изумительное; то кто же будет настолько безумным, чтобы не видеть истины, которой он должен следовать, там, где он находит больше такого, что возбуждает его удивление?

В самом деле, чудеса языческих богов, о которых рассказывает нам история (я понимаю под ними не те чудовищные явления, которые время от времени совершаются по сокровенным, предустановленным и узаконенным божественным провидением мировым причинам, и которые, как утверждает лживая хитрость демонов, якобы предотвращаются и умиротворяются демонскими обрядами, как-то: необыкновенные рождения животных или чрезвычайные явления на небе и на земле, то наводящие только ужас, то причиняющие действительный вред; а те чудеса, которые очевидно совершаются силой и властью этих богов, как рассказывается, например, что изображения богов-пенатов, которые бежавший Эней вывез из Трои, переходили с места на место; что Тарквиний пересек бритвой оселок; что эпидаврский змей пристал в качестве спутника к Эскуланию, плывшему на корабле в Рим; что корабль, на котором везли кумир фригийской Матери, несмотря на все усилия людей и волов остававшийся неподвижным, сдвинула с места и потащила в доказательство своего целомудрия одна женщина, зацепив его поясом; что дева-весталка, которую подозревали в нарушении целомудрия, устранила это подозрение, наполнив решето водой из Тибра и не пролив ее), — все эти и подобные им чудеса ни в каком отношении не могут сравниться по своей силе и величию с теми чудесами, которые, как мы читаем, совершались в народе Божием. Во сколько же раз менее могут сравниться с ними те, которые признаны запрещенными и подлежащими уголовному наказанию законами самих этих народов,

которые почитают подобных богов, т. е. чудеса магические или теургические? Очень многие из них, мерещась, обманывают человеческие чувства, издеваясь над ними представлением несуществующих образов, как бывает, например, когда сводят с неба луну, как говорит Лукан: Пока она пеной покроет взошедшие только посевы'.

А если некоторые, по действительности своей, и кажутся подходящими к иным действиям, совершаемым благочестивыми, то цель, которая отличает их, дает видеть, что наши несравненно их выше. Те чудеса указывают на многих богов, которые тем менее должны почитаться жертвами, чем более они требуют их; а наши указывают на единого Бога, Который свидетельствами Своих Писаний и возбранением такого рода жертв показывает, что Он не нуждается ни в чем подобном.

Итак, если ангелы требуют жертв себе, то выше их должны быть поставлены те ангелы, которые этих жертв требуют не себе, а Богу, Творцу всего, Которому сами служат. Этим они показывают, насколько искренне любят нас, когда желают, чтобы мы были покорны Тому, от лицезрения Которого они блаженны сами, и чтобы достигли Того, от Кого сами они не отступили. Если же ангелы, которые желают, чтобы жертвы приносились не единому Богу, а богам многим, требуют жертв не себе, а тем богам, ангелами которых они являются, то даже и в этом случае выше них должны быть поставлены те ангелы, которые суть ангелы единого Бога богов и которые велят приносить жертвы Ему одному, а всякому другому воспрещают, — коль скоро из тех никто не запрещает приносить жертвы Тому, Кому одному велят приносить эти. Но если те не суть ни ангелы добрые, ни ангелы добрых богов (как с полной ясностью это показывает их горделивая лживость), а суть злые демоны, требующие, чтобы жертвами мы чтили не единого и высочайшего Бога, а их самих, то где должны мы искать против них помощи, как не в едином Боге, Которому служат ангелы добрые, — ангелы, повелевающие служить жертвоприношениями не себе, а Богу, жертвой Которому мы должны быть и сами?

Глава XVII

Далее, данный в ангельских изречениях закон Божий, в котором велелось чтить религиозными установлениями единого Бога богов и воспрещалось почитание прочих богов, положен был в ковчеге, который

был назван ковчегом завета. Этим названием давалось понять, что не Бога, Которого чтили всеми теми жертвоприношениями, заключал или содержал в себе этот ковчег, когда с места ковчега давались Его ответы и некоторые доступные чувствам человека знамения; но что отсюда изрекались заветы Его воли.

А когда закон был написан на каменных скрижалях и положен, как я упомянул, в ковчег, который во время странствования по пустыне с должным благоговением носили священники вместе со скинией, называемой также скинией завета (Исх. XIII, 21), было новое знамение, состоявшее в том, что днем являлось облако, которое ночью светилось, как огонь. Когда это облако двигалось, двигался и стан, а когда оно останавливалось, останавливался и стан (Исх. ХЬ, 34). Кроме этих знамений, о которых я сказал, и голосов, которые слышались с места, где находился ковчег, в пользу этого закона свидетельствовали и другие великие чудеса. Так, когда при вступлении в обетованную землю завета его несли через Иордан, то река, остановившись в верхней части, дала возможность пройти по суше и ковчегу, и народу (Нав. III, 1). Затем стены города, который, по обычаю язычников почитая многих богов, встретил евреев враждебно, мгновенно пали, когда вокруг него обнесен был семь раз ковчег; хотя к стенам не прикасалась ни одна рука и их не разбивала ни одна стенобитная машина (Нав. VI, 19). После этого, когда евреи уже были в обетованной земле и тот же ковчег за их грехи был взят в плен врагами, взявшие его в плен поместили его с честью в храм наиболее почитаемого своего бога, и выйдя, заперли; но с наступлением утра нашли идола, которому молились, ниспровергнутым и обезображенным (I Цар. V, 1). Затем, смущенные чудесами и постыднейшим образом наказанные, они возвратили ковчег завета тому народу, у которого он был взят. И как возвратили! Они положили его на колесницу, впрягли в нее молодых коров, отлучив от них сосавших их телят, и дозволили им идти куда хотят, желая испытать этим силу Божию. И вот телицы, неуклонно направляя свой путь к евреям и не откликаясь на мычание голодных детенышей, сами привезли великую святыню к ее почитателям (I Цар. VI, 7).

Такие и подобные им чудеса были малыми для Бога, но великими для спасительного устрашения и научения смертных.

Мы хвалим философов, в особенности платоников, как державшихся по сравнению с другими более здравого образа мыслей, за то, что они, как я упоминал ранее, учили, что божественное провидение печется даже о земных и низменных предметах; они основывались при этом на гармонической красоте, замечаемой не только в телах животных, но даже и в растениях. Во сколько же раз очевиднее свидетельствуют о Божестве эти чудеса, которыми сопровождается проповедь о Нем? А эти чудеса подтверждают ту религию, которая запрещает приносить жертвы всему небесному, земному и преисподнему, но велит приносить их только единому Богу, Который один делает нас блаженными, любя нас и будучи любим нами, — Который, отводя определенные времена для жертвоприношений и предсказывая их изменения на лучшие через наилучшего Священника Своего, свидетельствует тем, что Он не желает этих жертв, а указывает ими на лучшие; и указывает не для того, чтобы этого рода почестями возвыситься Самому, а для того, чтобы, воспламенив огнем любви к Нему, возбудить нас к почитанию Его и к соединению с Ним, что составляет благо для нас, а не для Него.

Глава XVIII

Но, быть может, кто-нибудь скажет, что эти чудеса ложны, что их не было и что написанное о них — обман? Говорящий так, если он отрицает любую возможность верить относительно этого предмета каким бы то ни было книгам, может сказать и о богах вообще, что они не заботятся о смертном. Ибо почитать себя они заставили не чем иным, как именно силой чудесных действий, о которых рассказывает история язычников, боги которых в - состоянии были выказать себя скорее заслуживающими удивления, чем доказать свою полезность. Поэтому в настоящем своем сочинении, десятая книга которого находится теперь у нас под руками, мы поставили своей задачей опровергать не тех, которые отрицают всякую божественную силу или утверждают, что она не охраняет человеческих дел; но тех, которые нашему Богу, Творцу святого и славнейшего града, предпочитают своих богов, не зная, что Он-то и есть невидимый и непреложный Творец настоящего видимого и изменчивого мира и истиннейший Податель блаженной жизни, — блаженной не от того, что создано Им, а от Него самого.

Его истинный пророк говорит-. «А мне благо приближаться к Богу» (Пс. 1ХХИ, 28). О конечном благе, к достижению которого должны быть

направлены все усилия человека, идет речь у философов. Но пророк не говорит: «Благо для меня — иметь в изобилии богатства, возвышаться над другими пурпуром, скипетром и диадемой»; или, как не постыдились сказать некоторые из философов: «Благо для меня — телесное удовольствие»; не говорит даже, как гораздо лучше говорят лучшие из них: «Благо для меня — моя душевная добродетель». А говорит он: «Мне благо приближаться к Богу». Этими словами он учит о Том, Которому одному убеждали приносить жертвы святые ангелы Его, подтверждая свои слова чудесами. Поэтому и сам он стал жертвою Того, к Которому пламенел, охваченный умными огнем, и стремился святым желанием в невыразимые и бестелесные Его объятия. Если же почитатели многих богов (какими бы они своих богов ни представляли) верят на основании гражданской истории или магических и теургических книг, что их богами совершались чудеса, то какое же основание они имеют не верить нашим священным книгам относительно упомянутых чудес, когда им тем более нужно верить, чем выше Тот, Кому одному учат они приносить жертвы?

Глава XIX

Те же, которые полагают, что видимые жертвы подобают иным богам, а Ему, как невидимому, подобают невидимые, как большему — большие, как лучшему — лучшие, каковы суть движения чистого сердца и доброй воли, — те не знают, что жертвы первого рода — знаки жертв второго рода, как звуки слов — знаки вещей. Как молясь и славословя, мы обращаемся со словами к Тому, Кому приносим свои сердечные чувства, обозначаемые этими словами, так же точно, принося жертву, мы знаем, что видимую жертву должно приносить не кому иному, как Тому, невидимой жертвой Которому мы в своих сердцах должны быть сами. В этих случаях нам способствуют, сорадуются и помогают по возможности ангелы и все высшие и могущественнейшие по своей благости и благочестию силы. Но если бы мы захотели предложить нечто подобное им самим, они встретили бы это с неудовольствием; они все это положительно запрещают, когда посылаются к нам так, что мы чувствуем их присутствие. В священных книгах есть тому примеры. Некоторые думали было, что ангелам надлежит воздавать поклонением или жертвоприношением почести, подобающие Богу, но ангелы уговорили их не делать этого, а велели воздавать эту честь Тому, Кому одному считали ее приличной (Апок. XIX; XXII). Святым ангелам подражали в этом отношении и святые люди Божий. Так, Павел и Варнава, совершившие в

Ликаонии некоторое чудо исцеления, приняты были там за богов и ликаонцы хотели было принести им жертвы; но они, отказавшись от этого со смиренным благочестием, проповедали ликаонцам Бога, в Которого веровали (Деян. XIV).

Гордость лживых духов требует себе этих почестей потому, что эти почести, как им известно, приличествуют истинному Богу. Не в трупном смраде, как говорит Порфирий и как полагают некоторые, находят они удовольствие, а в божеских почестях. Смрада весьма достаточно для них всюду и, если бы они захотели его больше, могли бы найти себе сами. Следовательно, присваивающие себе божественное достоинство духи услаждаются не дымом от горения какого-нибудь тела, а душой молящегося, над которой, обольстив и подчинив ее себе, они господствуют, преграждая ей путь к истинному Богу и таким образом препятствуя человеку быть жертвою Богу, пока он приносит жертву кому-либо, кроме Бога.

Глава XX

Поэтому этот истинный Посредник, Который, приняв образ раба, сделался Посредником между Богом и людьми, человек Христос Иисус хотя в образе Бога и принимает жертву вместе с Отцом, с Которым Он — Бог единый, однако в образе раба предпочел скорее быть жертвой Сам, чем принимать ее, дабы и по этому поводу кто-нибудь не подумал, что жертва приличествует какой-нибудь твари. Таким образом, Он — и Священник, приносящий жертву, и в то же время Сам — приносимая Жертва. Повседневным таинством этого Он благоволил быть жертвоприношению Церкви, которая, будучи телом этой Главы, считает приносимой через Него саму себя. Ветхозаветные жертвы святых были многоразличными и разнообразными знаками этой истинной жертвы; она одна изображалась множеством их, как многими именами называется одна вещь, когда усиленно стараются обратить на нее внимание. Эта высочайшая и истинная жертва заменила собою все ложные жертвы.

Глава XXI

Но когда времена были таким образом установлены и предопределены, была дозволена власть и демонам — варварски враждовать против града Божия, возбуждая против него людей, над которыми они господствуют, и не только принимать жертвы от

предлагающих и требовать от желающих, но и силой, путем преследования вымогать их от нежелающих; власть эта, однако же, оказалась не только неопасной для Церкви, но даже и полезной, восполняя число мучеников, которые представляют собой тем более славных и почетных граждан града Божия, чем мужественнее, даже до крови, противоборствуют греху бесчестья. Если бы это допускало церковное словоупотребление, мы назвали бы их более изящным именем: своими героями. Имя это взято от Юноны, которая по-гречески называется Гера, и потому какой-то из ее сыновей (уж и не вспомню, какой) в греческой мифологии был назван Героем; в мифе этом заключался якобы тот таинственный смысл, что Юноне отводился воздух (аег), где вместе с демонами помещались и герои, именем которых называют души умерших людей, совершивших при жизни нечто доблестное и славное. Но наши мученики, если бы, как я заметил, это допускало церковное словоупотребление, назывались бы героями не потому, что они имеют общение с демонами в воздухе, а потому, напротив, что победили этих демонов, т. е. эти воздушные власти, а в лице их и саму Юнону, которую, — что бы по их представлению она ни означала, — поэты во всяком случае не напрасно представляют враждебной добродетелям и завистливой к сильным мужам, жаждущим неба. Вергилий, впрочем, незадачливо отступает и преклоняется перед нею; так что хотя она и говорит у него: Эней побеждает меня'; но самому Энею Гелен дает якобы благочестивый совет, говоря: Юноне обет принеси и дары и, явивши покорность, Владычицу эту смиреньем скорее смиришь..*

На основании этих слов Порфирий, следуя, впрочем, не своему, а чужому мнению, говорит, что добрый бог или гений не входит в человека, если предварительно не бывает умилостивлен бог злой. Злые божества у них представляются как бы сильнее добрых, потому что злые, если их не умилостивить, препятствуют добрым оказывать помощь; так что добрые не могут быть полезными, если не хотят того злые, а злые, напротив, могут вредить так, что добрые не в состоянии противодействовать им. Не таков путь, указываемый истинной и истинно святой религией: не так побеждают Юнону, т. е. завистливые к добродетелям благочестивых воздушные власти, наши мученики. Наши герои, если бы можно было назвать их этим именем, преодолевают Геру (Юнону) не «дарами, являя покорность», а божественными добродетелями. И Сципиону было дано

прозвание Африканского за то, что он победил Африку военной доблестью, а не за то, что он умилостивил врагов дарами, дабы получить от них пощаду.

Глава XXII

Исповедующие истинную религию люди Божий изгоняют враждебную и противную благочестию воздушную власть посредством заклинания, а не умилостивления; и побеждают искушения враждебной силы посредством молитвы, но молитвы не ей, а Богу. Она побеждает или подчиняет себе всякого не иначе, как общением во грехе. Потому и сама побеждается именем Того, Кто принял на Себя и представлял Собою человека без греха, чтобы в этом Священнике и в этой Жертве получалось отпущение грехов, т. е. через Посредника между Богом и людьми, человека Христа Иисуса, через Которого мы примиряемся с Богом по очищении от грехов. Ибо людей от Бога отделяют грехи, очищение от которых в настоящей жизни происходит не по нашей добродетели, а по божественному милосердию, по божественному снисхождению, а не по нашей власти. Да и сама добродетель, какова бы она ни была, хотя и называется нашей, подается нам божественной благостью. Мы много бы приписали себе в этой плоти, если бы наша жизнь к отделению ее не была делом милости. Для того и дарована нам Посредником благодать, чтобы, оскверненные плотью греха, мы очищались подобием плоти греха. Этой божественной благодатью, которою Бог явил к нам великое Свое милосердие, мы водимся и в настоящей жизни через веру, и в будущей достигаем полного совершенства через лицезрение самой непреложной Истины.

Глава XXIII

И Порфирий говорит, что божественными оракулами дан был ответ, что мы не очищаемся телегами солнца и луны; так что из этого-де, видно, что человек не может быть очищен телегами никаких богов. Чьи, в самом деле, телеты очищают, если не очищают телеты солнца и луны, которых считают в числе главных небесных богов? Тем же оракулом, говорит он далее, было сказано, что очищать могут начала, — сказано, вероятно, для того, чтобы, услышав, что телеты солнца и луны не очищают, не подумали, что очистительную силу имеют телеты какого-нибудь другого бога из толпы многих.

Мы знаем, о каких началах говорит этот платоник. Он говорит о Боге-Отце и Боге-Сыне, которого по-гречески называет умом (уо^), или мыслью, Отца; о Духе же Святом он или не говорит ничего, или же говорит весьма туманно, потому что кого он подразумевает под средним между тем и другим, не понимаю. Если бы, рассуждая о трех главных субстанциях, он подразумевал, подобно Плотину, под третьей природу души, то, конечно, не назвал бы ее средним между тем и другим, т. е. средним между Отцом и Сыном. Ибо Плотин природу души ставил ниже ума Отца; а Порфирий, говоря о среднем, ставит его не ниже, а между ними. В этом случае он говорит, несомненно, о том, что мы называем Духом Святым, Духом не только Отца и Сына, но и их обоих, — говорит так, как думал или хотел (думать). Ведь философы выражаются языком свободным и в трудных для понимания предметах не боятся оскорблять слух благочестивых людей. Нам же следует говорить сообразно с правилом веры, чтобы произвольным употреблением слов не породить нечестивого мнения о тех предметах, которые ими обозначаются.

Глава XXIV

Итак, мы, когда ведем речь о Боге, не говорим, что существуют два или три начала, как равно непозволительно говорить, что существуют два или три Бога; хотя, когда ведем речь о ком-либо одном, об Отце или Сыне, или Духе Святом, то признаем, что каждый из них в частности есть Бог, но вместе с тем мы не говорим, как говорят еретики-савеллиане, будто Отец — то же, что и Сын, Дух Святой — то же, что Отец и Сын; а говорим, что Отец есть Отец Сына, Сын — Сын Отца, Дух Святой — Дух Отца и Сына, но ни Отец и ни Сын. Итак, верно, что человек может получить очищение только от Начала, хотя у них говорится о началах во множественном числе. Но Порфирий, бывший в порабощении у завистливых властей, за которых стыдился, но которых не осмеливался по рицать открыто, не хотел понять, что это Начало есть Господь Христос, воплощением Которого мы очищаемся. Он презрел Его за ту плоть, которую Господь принял на Себя ради очистительной за нас жертвы; не понял этого великого таинства по причине той гордости, которую разрушил своим уничижением истинный и благой Посредник, явивший Себя для смертных в той смертности, неимением которой наиболее гордились злые и ложные посредники и несчастным людям обещали обманчивую помощь, как бессмертные — смертным.

Итак, благой и истинный Посредник показал, что зло есть грех, а не субстанция или природа плоти, потому что ее вместе с человеческой душой можно было и принять, и носить, и сложить в смерти, и изменить на лучшее в воскресении; что и самой смерти, хотя она была наказанием за грех, но которую, будучи безгрешным, претерпел Он за наши грехи, не следует избегать в состоянии греха, а напротив, коль скоро представляется случай, переносить ее за правду. Потому Он и смог разрешить наши грехи своей смертью, что умер, и умер не за Свой грех. Порфи-рий не узнал в Нем Начала, потому что в таком случае он узнал бы, что Он — Начало очистительное. Не плоть или душа человеческая это начало, а Слово, Которым сотворено все. Плоть очищает себя не через себя, а через Слово, Которым она воспринята, когда «Слово стало плотию и обитало с нами» (Иоан. I, 14). Ибо, говоря о таинственном вкушении Своей плоти, Спаситель, — когда не понявшие Его слов и оскорбленные ими удалились от Него, говоря: «Какие странные слова! кто может это слушать?» (Иоан. VI, 60), — отвечал оставшимся: «Дух животворит, плоть не пользует ни мало» (Иоан. VI, 63).

Таким образом, Начало, приняв душу и плоть, очищает плоть и душу верующих. Поэтому на вопрос иудеев, кто Он, Спаситель отвечал, что Он — «от начала Сущий» (Иоан. VIII, 25). Будучи плотскими, слабыми, подверженными греху и омраченными неведением, мы, конечно, не могли бы понять этого, если бы не были очищены и исцелены Им; потому что мы и были, и вместе с тем — не были. Были людьми, но не были праведными. В воплощении же Его была человеческая природа, но она была праведная, а не грешная. В этом и состояло посредничество, которым простерта была рука помощи падшим и лежащим; это — семя, вмещение ангелами (Гал. III, 19), в изречениях которых был дан закон, повелевавший почитать единого Бога, и обетования будущего пришествия этого Посредника.

Глава XXV

Через веру в это таинство могли очищаться благочестивой жизнью и древние праведники, жившие не только раньше того времени, когда еврейскому народу был дан закон (так как их не оставляли Бог и ангелы), но и во времена самого закона; хотя и казалось, что под видом духовных предметов они имеют плотские обетования, почему и завет тот называется Ветхим. Были в то время и пророки, предрекавшие то же

самое обетование, какое и ангелы; из их числа был и тот, которого столь возвышенное и божественное изречение о конечном человеческом благе я привел несколько выше: «А мне благо приближаться к Богу» (Пс. ЬХХИ, 28). В псалме его достаточно ясно указывается различие между двумя заветами, Ветхим и Новым. Видя, что плотские и земные обетования в изобилии изливаются на нечестивых, пророк говорит, что ноги его едва двигались, стопы чуть не спотыкались, точно бы он служил Богу напрасно, так как презирающие Его наслаждаются всем тем, чего он желал от Него; и он трудился над исследованием этого предмета, желая понять, почему это так, пока не вошел в святилище Бога и не уразумел последней судьбы тех, которые казались ему, заблуждавшемуся, счастливыми. Тогда он понял, что то, чем превозносились они, ниспровергнуто, исчезло и погибло из-за их безнравственности и что весь блеск их временного счастья оказался сном пробуждающегося, который находит внезапно разрушенными виденные им во сне обманчивые радости. И так как на этой земле, в земном граде, они казались великими, он говорит: «Ты, Господи, пробудив их, уничтожишь мечты их» (Пс. 1ХХ11,20). Но что ему полезно было искать даже и земного только у Бога, во власти Которого находится все, это он показывает, говоря: «Как скот был я пред Тобою. Но я всегда с Тобою» (Пс. ЬХХИ, 22, 23). «Как скот», говорит, неразумный, т. е. я должен был от Тебя желать того, что не могло быть общим у меня с нечестивыми, а не того, чем в изобилии пользуются они и при виде чего я думал, что служил Тебе напрасно: так как все это имели и они, не хотевшие служить Тебе. Однако «я всегда с Тобою», потому что в желании даже и этих предметов не искал иных богов.

И потому говорится далее: «Ты держишь меня за правую руку; Ты руководишь меня советом Твоим» (Пс. 1ХХИ, 23,24), т. е. все, чем изобиловали нечестивые и при виде чего он едва было не пал, — все то относится как бы к левой руке. «Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле» (Пс. ЬХХП, 25). Он укоряет самого себя и выражает справедливое недовольство собою, потому что имея на небе, как понял впоследствии, столь великое благо, искал на земле от своего Бога преходящее счастье, скорогибнущее и, так сказать, непрочное. «Изнемогает плоть моя и сердце мое: Бог твердыня сердца моего» (Пс. ООШ, 26); изнемогает, конечно, добром для низшего ради высшего. Почему в другом псалме говорится: «Истомилась душа моя, желая во

дворы Господни» (Пс. ЬХХХШ, У); и еще в другом: «Истаевает душа моя о спасении Твоем» (СХУШ, 81). Однако же, хотя он говорит о том и о другой, т. е. и о сердце, и о плоти, не прибавляет: «Бог твердыня сердца и плоти», а говорит: «Бог твердыня сердца моего»; ибо через сердце очищается и плоть. Поэтому Господь говорит: «Очисти прежде внутренность... чтобы чиста была и внешность» (Мф. XXIII, 26). Затем своей частью пророк называет самого Бога, — не что-нибудь, происходящее от Него, а Его самого: «Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек», так как из всего, что избирают для себя люди, он предпочел избрать самого Бога. «Ибо вот удаляющие себя от Тебя гибнут; Ты истребляешь всякого отступающего от Тебя» (Пс. ЬХХИ, 27), т. е. всякого, желающего отдаться разврату со многими богами. Отсюда вытекает тот вывод, ради которого представлялась необходимость в прочих изречениях этого псалма: «А мне благо приближаться к Богу!», т. е. не ходить далеко, не развратничать со многими. Но прилепиться к Нему вполне будет возможно только тогда, когда станет свободным все, что должно быть свободным. В настоящее же время возможно лишь то, о чем говорится далее: «На Господа Бога я возложил упование мое, чтобы возвещать все дела Твои» (Пс. 1ХХП, 28).

«Надежда же, когда видит, не есть надежда; ибо, если кто видит, то чего ему и надеяться? Но когда надеемся того, чего не видим, тогда ожидаем в терпении» (Рим. VIII, 24, 25). Пребывая в этой надежде, мы должны делать то, о чем говорится далее, и быть в своем роде ангелами Божиими, т. е. вестниками, воспевающими волю Божию и славословящими славу и благодать Божию. Сказав: «На Господа Бога я возложил упование мое», пророк прибавляет: «Чтобы возвещать все дела Твои». Вот это и есть славнейший град Божий. Он знает и почитает единого Бога. Об этом граде возвещали святые ангелы, приглашавшие в общество его и нас и желавшие, чтобы и мы были в нем его гражданами. Эти ангелы желали, чтобы мы почитали не их самих, как святых богов, а вместе с ними — их и нашего Бога, и не им приносили жертвы, а вместе с ними были жертвой Богу. Итак, для всякого, рассуждающего об этом предмете без лукавого упрямства несомненно, что все бессмертно-блаженные существа, которые не завидуют нам (ибо если бы завидовали, то не были бы и блаженными), а напротив — любят нас, чтобы сделать и нас блаженными, гораздо более покровительствуют и помогают нам,

когда мы вместе с ними чтим единого Бога Отца, и Сына, и Святого Духа, чем если бы чтили жертвами их самих.

Глава XXVI

Не знаю почему, но Порфирий, как мне кажется, стыдился своих друзей-теургов. Ибо каков бы ни был его образ мыслей об известном предмете, он не защищал его с надлежащей искренностью против многобожия. Между прочим, он говорит, что есть одни ангелы, которые, нисходя к теургам, возвещают им божественное; и есть другие, которые открывают на земле то, что относится к Отцу: Его высоту и глубину. Вероятное ли в таком случае дело, чтобы те ангелы, служение которых состоит в объявлении воли Отца, желали, чтобы мы подчинялись не Тому, волю Которого они нам возвещают? На этот раз и сам платоник дает превосходный совет: скорее подражать им, чем их призывать. Итак, мы не должны бояться, что оскорбим бессмертные и блаженные существа, подчиненные единому Богу, не принося им жертв. Ибо зная, что их следует приносить только единому истинному Богу, единением с Которым они блаженны сами, они, без сомнения, не желают, чтобы мы приносили их им, посредством ли какого-либо символического действия, или в виде самого обозначаемого таинственным действием. Противоположное этому желание прилично только высокомерию гордых и злополучных демонов, с которыми не имеет ничего общего благочестие ангелов, покорных Богу и блаженных не от чего другого, как от единения с Ним. Для достижения этого блага и нами нужно, чтобы они помогали нам с искренним благорасположением — не настаивали, чтобы мы подчинялись им, и возвещали бы нам о Том, под властью Кого мы мирно жили бы в общении с ними.

Что же ты, философ, боишься возвысить свободный голос против завистливых властей в пользу истинных добродетелей и даров истинного Бога? Ты отличил ангелов, возвещающих волю Отца, от ангелов, которые нисходят к теургам, привлекаемые каким-то, уж не знаю каким, искусством. К чему же ты почитаешь последних в такой степени, что говоришь, что они возвещают божественное? О чем божественном возвещают те, которые не возвещают воли Отца? Ведь именно их завистливый человек и обязал священными заклинаниями не помогать очищению души; так что добродетельный и желавший душевного очищения не мог, как говоришь ты, разрешить их от этого обязательства

и возвратить им власть. Неужели ты еще сомневаешься в том, что это злые демоны? Или, может быть, ты притворяешься, что не знаешь, из опасения оскорбить теургов, от которых ты узнал эти вредные и глупые вещи, как великое благодеяние? Неужели осмеливаешься еще эту завистливую, не скажу власть, а заразу, не госпожу, но напротив, как и сам признаешь, рабу завистливых возвышать сквозь воздушное пространство на небо и помещать даже между звездными вашими богами, бесславя эти самые звезды подобным позором?

Глава XXVII

Гораздо человечнее и сноснее заблуждался твой единоверец, платоник Апулей. Он хотя и почитал демонов, занимающих место ниже луны, но вольно или невольно должен был признать, что только эти демоны подвержены страстям и волнениям ума; богов же высших и небесных, обитающих в эфирных пространствах, видимых ли то, блистающих своим светом, каковы: солнце, луна и прочие небесные светила, или тех, которых признавал невидимыми, по возможности представлял чуждыми всяких страстных волнений. Не от Платона, а от халдейских учителей научился ты отводить человеческим порокам эфирные или огненные высоты мира и небесные тверди, чтобы представить возможным, что ваши боги изрекали теургам такие божественные вещи. Себя, однако же, ты ставишь выше этих вещей в силу своей умной жизни. Для тебя-де, как философа, теургические очищения не представляются необходимыми; но ты вводишь их для других. Чтобы отплатить, так сказать, своим учителям, ты тех, которые не могут философствовать, уговариваешь на то, что сам, как человек способный к более возвышенному, признаешь бесполезным; чтобы все, чуждые философской добродетели, — добродетели крайне трудной и доступной немногим, — полагаясь на твой авторитет, искали теургов, от которых очищались бы если не в умной, то в чувствительной части души; а так как число таких, для которых философствование — дело трудное, весьма велико, то большинство вынуждено было идти к тайным и недозволенным твоим учителям, а не в платоновские школы. Что очищенные посредством теургического искусства в духовной части души идут не к Отцу, а будут обитать в эфирных странах среди эфирных богов, это наобещали тебе нечистейшие демоны, выдающие себя за богов, проповедником и ангелом которых ты являешься.

Этого не слышит то множество людей, для освобождения которых от власти демонов явился Христос. В Нем они получают милосерднейшее очищение и ума, и души, и тела. Ибо для того Он принял на Себя всего человека, кроме греха, чтобы спасти от язвы грехов все, из чего состоит человек. О, если бы и ты познал Его и полное свое исцеление доверил Ему, а не своей человеческой, немощной и слабой добродетели и опаснейшему любопытству! Он, Которого, как пишешь и ты, признавали святым и бессмертным и ваши оракулы, не обманул бы тебя. О Нем, правда, поэтически, под вымышленным образом другого лица, но довольно верно говорит и знаменитейший поэт, если слова его относятся именно к Нему: Под руководством твоим преступлений последствия, Если какие остались, уйдут, искупленные, Землю навеки очистив от страха всегдашнего'.

Поэт разумеет, без сомнения, если не преступления, то последствия преступлений, которые по причине немощей настоящей жизни могут оставаться даже и в людях, сделавших большие успехи в добродетели, и которые исцеляются только тем Спасителем, о Коем говорит этот стих. В четвертом стихе той же эклогии Вергилий показывает, что сказал это не от самого себя, говоря: Время исполнилось: срок подошел прорииан ъя кумейского.

Отсюда видно, что слова его — пророчество кумейской сивиллы. Но теурги, или лучше — демоны, принимающие вид и образ богов, скорее оскверняют, чем очищают человеческую душу лживостью призраков и лукавой обманчивостью пустых образов. Ибо каким образом могут очистить человеческую душу те, у кого собственная нечиста? Если бы они могли это, их не связали бы заклинания завистливого человека и от благодеяния, дарования которого от них ожидали, они не удерживались бы страхом или не отказывались бы из зависти. Достаточно, впрочем, твоих слов, что теургические очищения не могут очистить души разумной, т. е. нашего ума, а душу чувственную, т. е. низшую по сравнению с умом часть души, хотя и могут, по твоим словам, очищать, не могут, однако, как сознаешься ты сам, сделать вечной и блаженной. Христос же обещает вечную жизнь; потому и стремится к Нему мир вопреки вашей досаде, к вашему удивлению и изумлению. Что пользы, что ты не отрицаешь, что теургическая наука вводит в заблуждение, что многих она обманывает слепыми и неразумными

верованиями и что прибегать к началам и ангелам совершением обрядов и молитвой — очевиднейшее заблуждение; если затем, как бы из опасения, чтобы твой труд изучения этой науки не показался потерянным, направляешь людей к теургам, чтобы с помощью последних очищали чувственную душу те, которые не живут душой умной?

Глава XXVIII

Итак, ты вводишь людей в заблуждение. Ты не стыдишься такого великого зла, хотя и выдаешь себя за любителя мудрости. Если бы ты любил ее истинно и как следует, ты познал бы Христа, Божию силу и Божию премудрость и не устранился бы от Его спасительного уничижения, кичась гордостью суетного знания. Сознаешься, впрочем, и ты, что чувственная душа может очищаться добродетелью воздержания и помимо теургического искусства и телетов, изучением которых ты занимался, как оказывается, напрасно. Иногда утверждаешь даже, что телеты не возвышают души после смерти; так что и той части души, которую мы называем чувственной, они, оказывается, не приносят никакой пользы. Тем не менее, ты толкуешь и твердишь о них на разные лады с той, по моему мнению, целью, чтобы показаться человеком якобы опытным в подобных вещах, угодить любопытствующим относительно этих непозволительных искусств и возбудить к ним любопытство у других. Но хорошо уже то, что ты говоришь, что этого искусства следует остерегаться как потому, что оно преследуется законом, так и потому, что оно опасно само по себе. О, если бы несчастные услышали от тебя только эти слова и затем или бежали прочь от этих искусств, или совершенно к ним не приступали, чтобы не увлечься ими! Говоришь, наконец, что неведение и многие пороки могут быть очищены не через телеты, а только через гохгрисоу уеу, т. е. мыслью, или умом, Отца, который знает Отчую волю. Но ты не веришь, что этот ум есть Христос: ты презираешь Его за тело, принятое от женщины, и за позор креста; т. е. считаешь себя способным, презрев и отвергнув низменное, уловить высочайшую мудрость в небесных высотах.

Между тем, Христос исполняет то, что предрекли о Нем святые пророки: «Погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну» (I Кор. I, 19; Исх. XXIX, 14). Губит и отвергает Он в них не Свою премудрость, не премудрость, которую даровал Он, а ту, которую присваивают себе люди, не имеющие Его премудрости. Поэтому, приведя

упомянутое пророческое свидетельство, апостол говорит: «Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (I Кор. I, 20—25). Это-то немудрое и немощное и презирают люди мнимо-мудрые и крепкие добродетелью. Но оно — благодать Божия, которая исцеляет немощных, не гордящихся своим ложным блаженством, а напротив, смиренно сознающих свое истинное злополучие.

Глава XXIX

Ты говоришь об Отце и Его Сыне, Которого называешь мыслью, или умом, Отца, и о среднем между тем и другим, разумея под этим, по нашему мнению, Святого Духа, и по вашему обыкновению называешь их тремя богами. Хотя вы употребляете и на этот раз выражения неточные, однако же некоторым образом, как бы сквозь тень легкого призрака, видите, где следует искать точку опоры; но не хотите признать воплощения неизменяемого Сына Божия, Которое спасает нас, дабы мы могли достигнуть того, во что веруем или что до некоторой степени понимаем. Да как бы там ни было, хотя бы издали, хотя бы и затуманенным взором вы видите то отечество, в котором надлежит водвориться, но не вступаете на тот путь, который ведет туда. Впрочем, ты признаешь благодать, когда говоришь, что немногим дано постигать Бога путем умной добродетели. Не говоришь «немногим было угодно» или «немногие хотели»; а говоришь «немногим дано», чем признаешь, несомненно, божественную благодать и недостаточность для этого человеческих сил. Ты говоришь о ней даже яснее, употребляя само это слово, когда, следуя мнению Платона, утверждаешь и сам, что в настоящей жизни человек ни в коем случае не достигает совершенства в мудрости, но что все, чего живущим согласно с умом недостает здесь, божественное провидение и благодать может восполнить в жизни будущей.

О, если бы ты познал благодать Божию через Иисуса Христа, Господа нашего и Его воплощение, в котором Он принял на себя душу и тело человека, — ты мог бы видеть величайший пример этой благодати! Но что я делаю? Я знаю, что напрасно трачу слова, говоря с мертвым. Но это лишь насколько касается тебя; насколько же это касается тех, которые высоко тебя ценят и уважают или из некоторой любви к мудрости, или из любопытства к искусствам, которых тебе не следовало изучать, и с которыми, обращаясь к тебе, я по преимуществу веду речь, очень может быть и не напрасно. Благодать Божия лучше и не могла высказаться, как высказалась в том, что единородный Сын Божий, непреложно в Себе пребывающий, облекся в человека и даровал нам упование Своей любви при посредстве человека, дабы через Него люди приходили к Тому, Который был столь далек от них, как бессмертный от смертных, блаженный от злополучных. И поскольку Он от природы вложил в нас желание быть блаженными и бессмертными, то, пребывая блаженным и приняв на себя смертного, чтобы дать нам то, что мы любим, страданиями Своими научил нас презирать то, чего мы боимся.

Но чтобы эта истина могла удовлетворить вас, нужно смирение; а склонить вас к этому смирению весьма трудно. Что, в самом деле, невероятного, в особенности для вас, держащихся таких воззрений, которые сами по себе должны были бы приводить вас к подобной вере, — что, говорю, невероятного, если проповедуется, что Бог принял душу и тело человека? Ведь приписываете же вы умной душе, которая во всяком случае есть душа человеческая, столько, что утверждаете, будто она может быть одинаковой по субстанции с тем умом Отца, который вы признаете Сыном Божиим? Что же, следовательно, невероятного в том, если какая-нибудь одна умная душа была Им воспринята некоторым неизреченным и необыкновенным образом для спасения многих? А что тело соединимо с душой, — чтобы получился полный человек, — это мы знаем из опыта нашей собственной природы. Не будь явление это самым обыкновенным, оно было бы, без сомнения, еще более невероятным. Ведь гораздо легче поверить тому, что соединяется хотя и человеческое с божественным и изменчивое с неизменяемым, но, во всяком случае, духовное с духовным, или, как вы обыкновенно выражаетесь, бестелесное с бестелесным, чем тому, что тело соединяется с бестелесным.

Или, может быть, камнем преткновения для вас служит необычное рождение тела от девы? Но что Чудесный рожден чудесно, это не только не должно' было останавливать вас, а, скорее, должно было вести к принятию христианства. Или вас озадачивает то, что Он вознес на небо тело, которое оставил после смерти и изменил на лучшее воскресением, сделав его нетленным и бессмертным? Быть может, вы отказываетесь этому верить потому, что Порфирий в книгах «О возвращении души», из которых приведены мною многие цитаты, весьма часто советует избегать всякого тела, чтобы душа могла пребывать блаженной с Богом? Но вам скорее следовало бы исправить в этом пункте самого Порфирия, особенно из-за тех невероятных представлений, которые вы имеете вместе с ним о душе настоящего видимого мира, этой столь необъятной телесной громады. Вслед за Платоном вы называете этот мир живым существом — существом блаженным и даже вечным. Каким же образом этот мир никогда не разрешится от тела и никогда не перестанет быть блаженным, если для блаженства души требуется избегать всякого тела? Равным образом вы не только признаете в своих книгах солнце и прочие светила телами, — в чем не преминут с вами согласиться и сказать то же самое и все люди, — но на основании высшего, как вы полагаете, знания, утверждаете даже, что они — существа живые, блаженные и вечные вместе с этими телами.

Что же значит, что когда внушается вам христианская вера, вы забываете тогда или притворяетесь незнающими того, о чем рассуждаете и чему обыкновенно учите? Почему из-за своих мнений, которые вы сами же опровергаете, вы не хотите быть христианами, как не потому, что Христос явился в уничижении, а вы горды? Какими будут тела святых в воскресении, вопрос этот гораздо тщательнее может быть обсужден людьми, глубоко знающими священное Писание; мы нисколько не сомневаемся, однако же, что они будут вечными, и будут такими, каким было и тело Христово в Его воскресении. Но какими бы эти тела ни были, коль скоро проповедуется, что они будут нетленными, бессмертными и ничем не мешающими тому созерцанию души, которым она устремляется к Богу; коль скоро и сами вы говорите, что в небесах существуют бессмертные тела бессмертно-блаженных, то почему вы думаете (а думаете вы так, чтобы казаться людьми, избегающими христианской веры якобы на разумном основании), что всякое тело

должно исчезнуть, чтобы мы были блаженными, если не потому, что Христос — повторяю опять — явился в смирении, а вы горды?

Быть может, вы стыдитесь исправиться? И ~т> опять-таки порок гордых. Ученым-де людям стыдно из учеников Платона сделаться учениками Христа, Который своим Духом научил рыбака рассуждать и говорить так: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Иоан. I, 1—5). Один платоник, как слышали мы часто от святого старца Симплициана, бывшего впоследствии епископом медиоланской церкви, говорил, что это начало святого Евангелия, носящего название «Евангелие от Иоанна», должно бы быть начертано золотыми буквами и выставлено во всех церквях на самых видных местах. Но на взгляд гордых, этот Бог и Учитель потому и не имеет цены, что «Слово стало плотию и обитало с нами»; так что для этих несчастных людей мало того, что они болеют, — они самой болезнью своей еще и гордятся, и стыдятся врачевания, от которого могли бы выздороветь Так делают они не для того, чтобы подняться, а чтобы, падая, еще сильнее разбиться.

Глава XXX

Если исправлять что-либо после Платона представляется вам делом недостойным, то зачем исправил кое-что, к тому же и немало, сам Порфирий? Известно, что, по мнению Платона, души людей после смерти возвращаются даже в тела животных. Этого мнения держался и учитель Порфирия Плотин; но Порфирию оно совершенно справедливо не понравилось. Он, со своей стороны, полагал, что души людей входят в тела людей же, но не в свои, которые они оставили, а в другие, новые. Ему казалось стыдным верить, что мать, превращенная в мула, может, пожалуй, возить на себе сына; но не казалось стыдным думать, что мать, превращенная в девицу, может быть, пожалуй, женой сына. Не гораздо ли благочестивее верить тому, чему учили святые и нелживые ангелы, о чем говорили пророки по вдохновению Духа Божия, что проповедовал Тот, о Котором, как о грядущем Спасителе, предсказывали предпосланные вестники, и чему учили посланные Им апостолы, наполнившие Евангелием весь мир? Не гораздо ли, говорю, благочестивее верить тому,

что души людей возвращаются в свои собственные тела, чем тому, что они возвращаются в тела совершенно иные?

Впрочем, Порфирий, как я сказал, в значительной степени исправил это мнение: он думал, что людские души могут входить только в людей; звериные же тюрьмы для них он разрушил и говорил даже, что Бог для того дал миру душу, чтобы, познавая зло материи, она стремилась обратно к Отцу и никогда уже не подпадала оскверняющему соприкосновению с этим злом. Хотя в этом отношении он рассуждает и не так, как следует, потому что душа дана телу скорее для того, чтобы делать добро, а зло она не узнала бы, если бы его не делала; тем не менее, он исправил мнение других платоников в том немаловажном отношении, что признал, что душа, очищенная от всякого зла и пребывающая с Отцом, никогда уже более не испытает зла. Этим мнением он совершенно устранил другое, считающееся по преимуществу платоновским, а именно: будто мертвые являются постоянно из живых, а живые — из мертвых; и показал ложность того, что, следуя Платону, говорит Вергилий, будто очищенные души, будучи посланы в елисейские поля (именем которых в мифологии означаются радости блаженных), призываются к реке Лете для того, чтобы получить там забвение прошлого: Лишенные памяти видят небесный свод сызнова И снова желать начинают в тела возвратиться".

Порфирию справедливо это не нравилось. И в самом деле, глупо верить, будто в той жизни, которая не могла бы быть и блаженной, если бы не была вечной, души желают мерзости тленных тел и возвращаются в них оттуда, как будто высшее очищение производит то действие, что душа стремится к нечистоте! Ибо если совершенное очищение состоит в том, что души забывают о всяком зле, а забвение зла производит желание тел, в которых душа могла бы снова предаваться злу: в таком случае высшее счастье будет, очевидно, причиной несчастья, совершенство мудрости — причиной глупости и высшая чистота — причиной нечистоты. И в действительности душа не будет блаженной там, где, пока она там будет, нужно обманывать ее, чтобы она была блаженной. Она не будет блаженной, если не будет уверенной в своем блаженстве. А чтобы она была уверенной, она должна будет иметь ложное убеждение, что вечно будет блаженной; потому что некогда она снова будет несчастной. А для кого ложь будет источником радости, каким образом для того возможна радость истинная? Порфирий принял это во внимание и говорил, что

очищенная душа стремится к Отцу, чтобы никогда уже не подпадать под оскверняющее соприкосновение со злом.

Итак, некоторые из платоников ложно полагают, будто необходим этот круг, по которому проходят и снова к тому же возвращаются те же самые. Да если бы это было и так, какая была бы польза от этого знания? Разве уж не осмелятся ли платоники ставить себя выше нас на том основании, что мы еще в настоящей жизни не знаем того, чего они, чистейшие и мудрейшие, не будут знать в будущей, лучшей жизни, и будут блаженными вследствие ложного убеждения? Если говорить так значит говорить величайшую нелепость и глупость, то мнение Порфирия заслуживает, конечно, предпочтения по сравнению с мнением тех, которые предполагают кругообращения душ с блаженством и злополучием, вечно сменяющими одно другое. А если это так, то в лице Порфирия мы имеем платоника, который противоречит Платону к лучшему: он усмотрел то, чего не видел тот, и не уклонился от внесения поправок после такого учителя, но истину поставил выше человека.

Глава XXXI

Итак, почему бы нам относительно предметов, исследовать которые мы не в состоянии при помощи человеческого разума, не верить скорее Божеству, Которое и саму душу называет не совечною Богу, а сотворенною, которой прежде не было? Если платоники не хотят этому верить, то на том, по их мнению, достаточном основании, что не бывшее вечным прежде не может сделаться вечным после. Хотя Платон весьма ясно говорит и о мире, и о сотворенных Богом в мире богах, что они начали быть и имеют начало; однако утверждает, что они не будут иметь конца, а по могущественнейшей воле Демиурга пребудут вечными. Но они решили понимать это в том смысле, что в данном-де случае понимается начало не во времени, а в преемстве. «Если бы, — говорят они, — нога от вечности стояла на песке, то от вечности был бы под нею и след; тем не менее, никто не усомнился бы, что след сделан ногою и что ни один из этих двух предметов не был раньше другого; таким образом, — прибавляют они, — и мир, и созданные в нем боги могли существовать вечно при вечном существовании сотворившего их, и в то же время быть сотворенными». Но если душа существовала вечно, не следует ли сказать, что вечно существовало и ее несчастье? Если же нечто, чего от вечности в ней не было, начало существовать во времени,

то почему же не могло случиться так, что начала существовать во времени и сама она, хотя прежде ее и не было? С другой стороны, блаженство ее, имеющее быть после испытания зла более надежным и, как сам же он признается, бесконечным, несомненно началось во времени; несмотря на это, оно будет существовать всегда, хотя прежде его и не было.

Таким образом, разрушается вся та аргументация, на основании которой они думают, что нет ничего, что не могло бы быть бесконечным по времени, кроме того, что не имеет начала во времени. Оказалось, что есть блаженство души, которое, имея начало во времени, конца во времени иметь не будет. Таким образом, человеческая немощь должна уступить божественному авторитету; и мы должны относительно истинного благочестия верить тем блаженным и бессмертным существам, которые не требуют себе почитания, приличествующего, как они знают, их Богу, Который и для нас — Бог, и велят, чтобы жертвы мы приносили только Тому, жертвой Кому вместе с ними должны быть и мы (как часто я говорил и буду говорить еще). Этой жертвой мы должны быть Ему через того Священника, Который, приняв на себя человека и милостиво согласившись быть в нем священником, удостоил сделаться за нас жертвой даже до смерти.

Глава XXXII

Такова религия, которая представляет собой всеобщий путь к душевному спасению; так как ни в одной религии, кроме этой, его получить нельзя. Это, так сказать, путь царский, который один ведет к тому царству, что не на временной поверхности колеблется, а утверждено на незыблемом основании вечности. Когда же Порфирий в конце первой книги «О возвращении души» говорит, что еще не образовалось никакой философской школы, которая представляла бы собой общий путь к спасению души, и что сведений об этом пути он, основательно изучив историю, не получил ни из какой истинной философии: ни из обычаев и учения индийцев, ни из посвящений халдеев, ни из другого какого-либо источника, то этим он признает, что какой-то путь существует, только он еще не пришел к его познанию. Таким образом, его не удовлетворило то, чему относительно спасения души он старался научиться с таким усердием и что, как ему казалось, он узнал и усвоил. Он чувствовал, что ему недостает еще какого-то высшего авторитета, которому он должен был бы следовать в таком важном деле. А когда он говорил, что ни из

какой истинной философии он не узнал еще такой доктрины, которая содержала бы всеобщий путь к душевному спасению, то этим, по моему мнению, достаточно показал, что или та философия, которой он был последователем, не есть истинная философия, или она не содержит в себе такого пути.

Да и каким образом она может быть истинной, если не содержит в себе этого пути? Ибо какой иной всеобщий путь существует к спасению души, кроме того, на котором спасаются все души и помимо которого не спасается ни одна душа? А когда он говорит: «ни из обычаев и учения индийцев, ни из посвящений халдеев, ни из другого какого-либо источника», то яснейшим образом показывает, что ни в том, чему научился он у индийцев, ни в том, что узнал от халдеев, такого всеобщего пути к спасению души не содержится; и не в состоянии был скрыть, что заимствовал у халдеев те божественные изречения, о которых упоминает постоянно. Какой же путь подразумевает он под всеобщим путем к спасению души, который еще не получил посредством исторического изучения ни из какой истиннейшей философии и ни из каких учений упомянутых народов, которые считаются великими и как бы божественными: так как у них по преимуществу было развито любопытство к познанию и почитанию некоторых ангелов? Какой это всеобщий путь, как не тот, который был указан свыше не каждому народу как путь особенный, а всем народам как путь общий?

А что такой путь действительно существует, в этом не сомневался этот одаренный недюжинными способностями человек. Он верил, что божественное провидение не могло оставить человеческий род без такого всеобщего пути к душевному спасению. Он говорил, что путь такой есть, но что это столь благое и великое пособие им еще не найдено, еще не познано. И не удивительно. Порфирий жил еще в такое время, когда на этот всеобщий путь к спасению души, который есть не что иное, как христианская религия, попущено было нападать почитателям идолов и демонов и земным царям для увеличения числа и увековечения памяти мучеников, т. е. свидетелей истины, показавших, что за благочестивую веру и ради доказательства истины надлежит терпеть всякое телесное зло*.

Порфирий видел это и полагал, что вследствие такого рода преследований путь этот скоро погибнет и что, следовательно, он не есть всеобщий путь к душевному спасению; он не понимал, что те страдания, которые поражали его и которым он сам опасался подвергнуться в случае избрания этого пути, служат скорее подтверждением и сильнейшим свидетельством в его пользу.

Итак, вот этот всеобщий, указанный божественным милосердием всем народам путь к спасению человеческой души. Для некоторых он уже открылся, для некоторых же откроется впоследствии. И не надлежало, и не будет необходимости сказать ему: «Почему только теперь? Почему так поздно?» Ибо для человеческого ума непостижимы пути Открывающего. Это сознавал и Порфирий, когда говорил, что этот дар Божий еще не получен и что он не имел еще о нем сведений. Он не считал возможным сомневаться в действительности его только потому, что не уверовал в него или не узнал его. Итак, говорю, вот этот всеобщий путь к душевному спасению, о котором верный Авраам получил божественное обетование: «Благословятся в семени твоем все народы земли» (Быт. XXII, 18). Хотя он был родом халдей, но чтобы он мог получить такого рода обетования и чтобы от него распространилось семя, преподанное «чрез Ангелов, рукою посредника» (Гал. III, 19), в котором заключается этот всеобщий, данный всем народам путь ко спасению души, ему велено было оставить свою землю, свой род и дом отца своего. Освободившись, таким образом, от халдейских суеверий, ' Порфирий жил при Диоклетиане, во времена жестоких преследований христиан.

Он стал потом почитателем единого истинного Бога и непреложно уверовал в Его обетования. Вот тот небесный путь, о котором в святом пророчестве сказано: «Боже! будь милостив к нам и благослови нас; освети нас лицем Твоим, дабы познали на земле путь Твой, во всех народах спасение Твое» (Пс. ЪХУ1, 2, 3).

Поэтому гораздо позднее, по принятии плоти от семени Авраама, сам Спаситель говорит о Себе: «Я семь путь и истина и жизнь» (Иоан. XIV, 6). Вот тот всеобщий путь, о котором гораздо раньше этого сказано было пророком: «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы, и скажут: придите, и взойдем на гору

Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям, и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима» (Ис. II, 2, 3). Итак, этот путь не есть путь одного народа, а всех народов. Закон и слова Господа не остались на Сионе и в Иерусалиме, а выступили оттуда, чтобы распространиться по всей вселенной. Поэтому сам Ходатай после Своего воскресения говорит ужаснувшимся ученикам Своим: «Надлежит исполниться всему, написанному о Мне в законе Моисеевом и в пророках и псалмах. Тогда отверз им ум к уразумению Писаний. И сказал им: так написано, и так надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима» (Лук. XXIV, 44—47).

Итак, вот всеобщий путь к спасению души, который святые ангелы и святые пророки указывали и предрекали сперва немногим людям, приобретавшим, где это было для них возможно, благодать Божию, а потом и еврейскому народу, сама священная республика которого была, так сказать, пророчеством и предвозвещением града Божия, который должен был составиться из всех народов, — указывали скинией, храмом, священством и жертвами, предрекали некоторыми ясными, а некоторыми и таинственными изречениями. Явившийся же во плоти сам Ходатай и Его блаженные апостолы, открывая благодать Нового завета, яснее указали то, что в прежние времена обозначаемо было с некоторой сокровенностью применительно к возрастам человеческого рода, как это угодно было расположить премудрому Богу; причем подтверждением служили чудесные божественные дела, о некоторых из которых я уже упомянул выше. Не только совершались явления ангелов и звучали слова небесных служителей, но и люди чистосердечно благочестивые, действуя словом Божиим, изгоняли нечистых духов из тела и чувств человека; исцеляли телесные недостатки и болезни, заставляли исполнять божественные повеления диких животных, птиц небесных, деревья, стихии, светила; подчиняли себе силы ада; воскрешали мертвых. Не говорю уже об особенных и чрезвычайных чудесах самого Спасителя, а главное — о чуде Его рождения и воскресения. В первом Он показал тайну непорочности матери, а во втором пример тех, которые в конце веков воскреснут. Этот путь очищает всего человека и готовит смертного к бессмертию во всех частях, из которых состоит человек. Ибо истиннейший и могущественнейший Очиститель и Спаситель затем и

принял на Себя всего человека, чтобы не искали иного очищения для той части, которую Порфирий называет умной, иного для той, которую он называет чувственной, и иного — для самого тела. Помимо этого пути, который всегда был открыт роду человеческому: отчасти — когда все это предвозвещалось, как должное совершиться, отчасти — когда возвещалось, как уже совершившееся, — никто не спасся, никто не спасается и никто не спасется.

Порфирий говорит, что изучение истории еще не дало ему сведений о всеобщем пути к душевному спасению. Но что же можно найти более славного и более верного по сравнению с историей, которая победила весь мир с таким возвышенным авторитетом и в которой повествуется о столь великом прошлом, а равно предсказывается о таком будущем, из которого многое мы видим уже совершившимся, а что еще не совершилось, должно, безусловно, совершиться? Порфирий или какие бы там ни были платоники не могут же относительно этого пути презирать предсказания и пророчества о земных, будто бы имеющих отношение к настоящей смертной жизни предметах, как заслуженно относятся они с презрением ко всяким другим предсказаниям и пророчествам, совершаемым при помощи каких бы то ни было способов или искусств. Они отрицают, что эти последние следует считать делом великих людей или вообще делом великим. И справедливо. Такие пророчества и прорицания или совершаются вследствие предвидения некоторых низших причин подобно тому, как с помощью медицинской науки на основании симптомов делаются предположения об исходе болезни; или же возвещаются нечистыми демонами как их собственные действия, право на которые они некоторым образом присваивают себе как по отношению к умам и желаниям людей нечестивых, чтобы руководить ими в исполнении этих желаний, так и по отношению к низшей материи немощной человеческой природы.

Не о таких вещах старались пророчествовать, как о вещах великих, святые люди, шедшие по всеобщему пути душевного спасения; хотя и подобные вещи не ускользали от них и часто, чтобы им верили, они предсказывали о таком, что не могло быть доступным для чувств смертных и быть легко объяснимым опытностью. Было другое, поистине великое и божественное, что, познав, насколько то было дано, волю Божию, они предсказывали как имеющее быть. В Писаниях,

указывающих этот путь, предсказаны и обетованы: Христос, имеющий прийти во плоти, и то, что совершилось в Нем и исполнилось во имя Его; покаяние людей и обращение их воли к Богу; прощение грехов; благодать праведности; вера благочестивых и по всей вселенной множество верующих в истинное Божество; ниспровержение почитания идолов и демонов, и укрепление через искушения; очищение преуспевающих и освобождение их от всякого зла; день суда; воскресение мертвых; вечное осуждение общества нечестивых и вечное царство славнейшего града Божия, наслаждающегося бессмертно лицезрением Бога. Из всего этого мы видим столь многое исполнившимся, что с истинным благочестием надеемся на исполнение и остального. Те, которые, согласно свидетельству священных Писаний, предсказывающих и подтверждающих этот путь, не верят и потому не понимают, что этот путь прямо приводит к самому видению Бога и к вечному общению с Ним, могут нападать на этот путь, но уничтожить его не могут.

Поэтому в оконченных уже десяти книгах мы, хотя и не вполне удовлетворили требованиям иных, удовлетворили, насколько истинному Богу и Господу угодно было помочь нам в этом, любви некоторых, опровергнув возражения нечестивых, которые своих богов предпочитают Создателю святого града, рассуждать о котором мы поставили своей задачей. Из этих десяти книг первые пять были направлены против тех, которые думают, что богов следует почитать ради благ настоящей жизни, последние же пять — против тех, которые полагают, что почитание богов следует сохранить ради жизни, которая должна наступить после смерти. Теперь, согласно данному в первой книге обещанию, я изложу с помощью Божией то, что считаю нужным сказать о начале, распространении и предназначенном конце обоих градов, которые, как мы сказали, переплетены и взаимно перемешаны в настоящем веке.

Книга XI

Глава I

Градом Божиим мы называем град, о котором свидетельствует то самое Писание, которое, по воле высочайшего провидения возвышаясь над всеми без исключения писаниями всех народов божественным авторитетом, а не случайно производимым впечатлением на человеческие души, покорило себе всякого рода человеческие умы. В этом Писании говорится: «Славное возвещается о тебе, град Божий!» (Пс. КХХХУ1, 3). И в другом псалме читаем: «Велик Господь и всехвален во граде Бога нашего, на святой горе Его» (Пс. ХЬУП, 2). В том же псалме, немного ниже: «Как слышали мы, так и увидели во граде Господа сил, во граде Бога нашего; Бог утвердит его на веки» (Пс. ХЬУИ, 9). И еще в другом псалме: «Речные потоки веселят град Божий, святое жилище Всевышнего, Бог посреди его; он не поколеблется» (Пс. ХЬУ, 5, 6) Из этих и других того же рода свидетельств, которые приводить все было бы слишком долго, мы знаем, что существует некоторый град Божий, гражданами которого мы страстно желаем быть в силу той любви, которую вдохнул в нас Основатель его.

Граждане земного града предпочитают своих богов этому Основателю града святого, не ведая, что Он есть Бог богов, — богов не ложных, т. е. нечестивых и гордых, которые, лишившись Его неизменяемого и общего всем света и ограничившись жалким могуществом, создают для себя некоторым образом частные владения и от обольщенных подданных требуют божеских почестей, а богов благочестивых и святых, находящих больше удовольствия в том, чтобы себя самих подчинять одному Богу, чем многих — себе, и самим почитать Бога, чем быть почитаемыми вместо Бога. Но врагам этого святого града мы ответили с помощью Господа и Царя нашего как могли в предыдущих десяти книгах. Теперь же, зная, чего от меня ждут, и не забывая о своей обязанности, начну говорить со всегдашним упованием на помощь того же Господа и Царя нашего о начале, распространении и предназначенном конце обоих градов, земного и небесного, о которых я сказал, что они в настоящем веке некоторым образом переплетены и друг с другом смешаны; и прежде всего скажу о первоначальных основах двух этих градов в предшествовавшем им разделении ангелов.

Глава II

Дело великое и в высшей степени трудное, поняв и узнав по опыту изменчивость всей вообще твари, телесной и бестелесной, отвлечься от нее усилием ума и возвыситься до неизменяемой сущности Бога, и там от самого Бога научиться, что вся природа, которая не есть то, что Он, Им сотворена. В этом случае Бог говорит с человеком не через какое-либо телесное творение, производя шум в телесных ушах сотрясением воздушного пространства, находящегося между говорящим и слушающим, и не посредством чего-либо чувственного, что принимало бы форму, подобную телам, как во сне, или иным каким-либо подобным образом; ибо и в таком случае Он говорит как бы телесным ушам, потому что говорит как бы через тело и как бы при существовании промежутков между местами тел, так как видения этого рода во многом подобны телам. Но говорит Он самой истиной, если кто способен слушать умом, а не телом. Говорит Он в этом случае к той части человека, которая в человеке лучше остальных, из которых, как известно, состоит человек, и лучше которой есть только сам Бог. Ибо коль скоро существует прямое убеждение, а если оно невозможно, то по крайней мере вера, что человек создан по образу Божию, то частью, которой он наиболее приближается к верховному Богу, будет, конечно, та часть его, которой он возвышается над своими низшими частями, общими у него даже с животными.

Но так как сам ум, которому от природы присущи разум и понимание, обессилен некоторыми омрачающими и застарелыми пороками, то не только для того, чтобы этот неизменяемый свет привлек его, давая ему наслаждение, но даже и для того, чтобы он мог просто вынести его, ум прежде всего должен быть напоен и очищен верой, пока, день ото дня обновляемый и врачуемый, сделается способным к восприятию столь великого счастья. Но чтобы в этой вере человек надежнее шел к истине, сама Истина — Бог, Сын Божий, восприняв человечество и не утеряв Божества, упрочил и утвердил эту саму веру, чтобы она была путем к Богу человека через Богочеловека. Он-то и есть Посредник между Богом и человеком — человек Иисус Христос. Вот почему Он — посредник, почему — человек и почему — путь. Если между тем, кто стремится чего-либо достигнуть, и целью, к которой он стремится, содействует путь, то существует и надежда на достижение цели. А если пути нет или путь, которым следует идти, неизвестен, то что

пользы знать, куда следует идти? Единственный же совершенно надежный путь состоит в том, что Он же есть и Бог, и человек: как Бог — Он цель, к которой идут, как человек — Он путь, по которому идут.

Глава III

Он, говоривший, насколько считал достаточным, сначала через пророков, потом лично Сам, после же — через апостолов, произвел также и Писание, называемое каноническим и обладающее великим авторитетом. Этому Писанию мы доверяем в тех вещах, незнание которых вредно, но и знания которых мы не в состоянии достигнуть сами. Ибо если на основании собственного свидетельства может быть познано нами то, что не удалено от наших чувств, внутренних или даже внешних, и что потому называется подлежащим чувствам (ргаезеппа) в том смысле, как называется подлежащим зрению то, что находится перед глазами; то в отношении того, что удалено от наших чувств, поскольку мы не можем знать его при помощи собственного свидетельства, мы непременно требуем постороннего свидетельства и верим тем, относительно которых не сомневаемся, что оно не удалено или не было удалено от их чувств. Итак, как относительно предметов видимых, которых мы не видим сами, мы доверяем видевшим их и так же точно поступаем и в отношении остальных вещей, подлежащих тому или иному телесному чувству, так и в отношении того, что чувствуется душой или умом (ибо и это совершенно справедливо называется чувством (зепйиз); откуда происходит и само слово (зепгеппа)), т. е. в отношении тех невидимых вещей, которые удалены от нашего внутреннего чувства, мы должны верить тем, которые познали поставленное в этом бестелесном свете и созерцают в нем пребывающее.

Глава IV

Из всего видимого величайшее есть мир; из всего невидимого величайшее — Бог. Что существует мир, это мы видим, что есть Бог, этому мы верим. А что Бог сотворил мир, тут мы никому не можем поверить, кроме самого же Бога. Но где же слышали Его? Пока нигде лучше, как только в священном Писании, в котором пророк Его сказал.- «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1,1). Но разве пророк присутствовал при творении Богом неба и земли? Пророка при том не было, но была Премудрость Божия, через Которую сотворено все, Которая затем вселяется в святые души, наставляет друзей Божиих и

пророков и внутренним образом, бессловесно повествует им о делах Своих. Говорят им также и ангелы Божий, которые «всегда видят лице Отца» (Мф. XVIII, 10) и возвещают, кому надлежит, волю Отца. Из числа их был и тот пророк, который сказал и написал: «В начале сотворил Бог небо и землю». Пророк этот был до такой степени надежным свидетелем, чтобы верить через него Богу, что тем же Духом Божиим, от Которого по откровению узнал упомянутое, задолго предсказал и саму будущую веру нашу.

Но почему же вечному Богу пришла в некое время мысль сотворить небо и землю, которых Он прежде не творил? Если говорящие так желают представить мир вечным, без всякого начала, и не сотворенным Богом, то они далеко уклонились от истины и безумствуют в смертной болезни безбожия. Ибо, помимо пророческих слов, сам мир некоторым образом молчаливо, своею в высшей степени стройной подвижностью и изменяемостью и прекраснейшим видом всего видимого вещает как о том, что он сотворен, так и о том, что мог быть сотворенным только неизреченно и невидимо великим и неизреченно и невидимо прекрасным Богом. Те же, которые хотя и признают, что мир сотворен Богом, однако же не хотят представлять его временным, а только имеющим начало, его произведшее; так что он был сотворен некоторым едва понятным образом от вечности, — те, хотя и высказывают нечто, чем думают якобы защитить Бога от упрека в случайной нечаянности, чтобы, мол, кто не подумал, будто Ему внезапно пришло на ум сотворить мир, о котором Он прежде не думал, и будто Он принял новое решение, тогда как Сам ни в чем не изменяем; как такие могут оправдать свое основное положение в применении к другим вещам, я не понимаю.

Если они утверждают, что душа совечна Богу, то они никоим образом не могут объяснить, откуда произошло новое для нее несчастье, которого она никогда прежде от вечности не знала. Если же они скажут, что ее счастье и несчастье чередовались от вечности, то неизбежно должны сказать, что и сама она от вечности подвержена переменам. Отсюда у них вытекает та нелепость, что душа даже и тогда, когда называется блаженной, нисколько не блаженна, если предвидит предстоящее ей несчастье и позор; а если не предвидит, что будет подлежащей позору и несчастной, и полагает, что будет вечно блаженной,

то она блаженна вследствие ложного представления. Глупее этого ничего не может быть сказано.

Но если они полагают, что хотя несчастье души вместе с ее блаженством и чередовалось в течение прежних безграничных веков, но что теперь, будучи раз освобожденной, душа не подвержена более несчастью: в таком случае они должны согласиться, что прежде она никогда не была поистине блаженной, а теперь начала быть блаженной некоторым новым неложным блаженством и, следовательно, признать, что с ней совершилось нечто новое, и притом нечто величайшее и прекраснейшее, чего никогда прежде от вечности с ней не было. Если при этом они станут отрицать, что это новое состояние души имеет свое основание в вечном совете Бога, то они вместе с тем будут отрицать и то, что Он виновник ее блаженства; что свойственно богопротивному нечестию. Если же скажут, что Бог принял новое решение, чтобы душа на будущее время была вечно блаженной, то как они докажут, что Он чужд изменяемости, которой они также не желают допустить? Далее, если они признают, что хотя душа и сотворена во времени, но не перестанет существовать ни в какой момент времени, подобно тому, как число имеет начало, но не имеет конца; и что вследствие этого, раз испытав несчастье, она, будучи освобождена от него, никогда потом не будет несчастной; то они, конечно, не усомнятся, что это возможно только при неизменяемости совета Божия. В таком случае пусть верят, что и мир мог быть сотворенным во времени, но что и Бог, творя мир, тем не менее не изменил из-за этого Своего вечного совета и воли.

Глава V

Далее, соглашающиеся с тем, что Бог есть Творец мира, но спрашивающие, что мы можем ответить относительно времени сотворения мира, должны подумать, что они сами ответят относительно пространства, занимаемого миром. Ибо как возможен вопрос о том, почему именно тогда, а не прежде сотворен мир, так возможен вопрос и о том, почему мир именно здесь, а не где-нибудь в другом месте. Если они представляют себе безграничные пространства времени до мира, в которых, как им кажется, Бог не мог оставаться недеятельным, то подобным же образом они могут представлять себе и безграничные пространства места; и если кто-нибудь скажет, что Всемогущий не мог быть недеятельным в них, то не будут ли они вынуждены вместе с

Эпикуром бредить о бесчисленных мирах? Различие будет состоять только в том, что Эпикур утверждает, что миры рождаются и разрушаются вследствие случайного движения атомов; а они, если не желают, чтобы Бог оставался праздным в безграничной неизмеримости пространств, распростертых вне и вокруг мира, будут утверждать, что эти миры сотворены действием Бога и так же, как, по их мнению, и настоящий мир, не могут разрушиться ни по какой причине. Ибо мы ведем речь с теми, которые вместе с нами мыслят, что Бог бестелесен и есть Творец всех существ, которые не суть то, что Он сам, входить же в подобные рассуждения о религии с другими совершенно не стоит, особенно ввиду того, что и у тех, которые считают необходимым отправлять культ многим богам, первые превосходят прочих философов известностью и авторитетом не по чему-либо иному, как потому, что они, хотя и весьма далеки от истины, все же ближе к ней, чем остальные

Разве уж не скажут ли они, что сущность Божия, которую они не заключают, не ограничивают, не распространяют в пространстве, но которую признают, как это и прилично мыслить о Боге, при бестелесном присутствии неделимо находящуюся повсюду, — разве уж не скажут ли, что сущность эта не присутствует в столь великих пространствах вне мира, а занимает только одно, в сравнении с собственной бесконечностью слишком ничтожное пространство, в котором существует мир? Но я не думаю, чтобы они дошли до такого пустословия Итак, если они скажут, что сотворен один мир, хотя по своей телесной массе и чрезвычайно огромный, но мир — конечный, пространством своим ограниченный, и сотворен действием Божиим, то что ответят они о безграничных пространствах вне мира, чтобы объяснить, почему Бог перестал в них действовать, то же самое пусть ответят себе и о бесконечных временах до мира, чтобы объяснить то, почему Бог в эти времена оставался без действия.

Из того, что из бесконечных и во все стороны открытых пространств не было никакого основания предпочесть это, а не другое, не следует непременно, чтобы Бог случайно, а не по божественному соображению устроил мир не в другом каком месте, а именно в том, в котором он существует, хотя та божественная причина, по которой это совершалось, не может быть понята никаким человеческим умом Также точно и из того, что времена, предшествовавшие миру, протекали

одинаково в безграничные пространства минувшего и не было никакой разницы, которая давала бы основание предпочесть одно время другому, не следует, чтобы с Богом случилось нечто неожиданное, что Он сотворил мир именно в это, а не в прежнее время. Если же они скажут, что люди ломают головы над пустяками, когда воображают себе бесконечные пространства, так как вне мира нет пространства, то мы ответим им, что таким же образом люди представляют себе вздор, когда воображают протекшие времена, в которые Бог пребывал без действия: потому что прежде мира не было никакого времени

Глава VI

Действительно, если справедливо, что вечность и время различаются тем, что время не бывает без некоторой подвижной изменчивости, а в вечности нет никакого изменения, то кто не поймет, что времени бы не было, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением? Моменты этого движения и изменения, поскольку они совпадать не могут, оканчиваясь и сменяясь другими более краткими или более продолжительными промежутками, и образуют время. Итак, если Бог, в вечности Которого нет никакого изменения, есть Творец и Устроитель времени, то я не понимаю, каким образом можно утверждать, что Он сотворил мир по прошествии некоего количество времени' Разве что сказать, что и прежде мира существовало некоторое творение, движение которого давало течение времени? Но если священные и в высшей степени достоверные Писания говорят: «В начале сотворил Бог небо и землю», чтобы дать понять, что прежде Он ничего не творил, потому что если бы Он сотворил нечто прежде всего сотворенного им, то и было бы сказано, что Он именно это нечто сотворил в начале, то нет никакого сомнения, что мир сотворен не во времени, но вместе с временем. Ибо что происходит во времени, то происходит после одного и прежде другого времени, — после того, которое прошло, и прежде того, которое должно наступить; но никакого прошедшего времени быть не могло, потому что не было никакой твари, движение и изменение которой определяло бы время. Но несомненно, что мир сотворен вместе с временем, если при сотворении его произошло изменяющееся движение, как представляет это тот порядок первых шести или семи дней, при которых упоминаются утро и вечер, пока все, что сотворил Бог в эти шесть дней, не завершено было днем седьмым, и пока в седьмой день, с указанием на великую тайну, не упоминается о покое

Божием. Какого рода эти дни — представить это нам или крайне трудно, или даже совсем невозможно, а тем более невозможно об этом говорить.

Глава VII

Мы видим, что обыкновенные наши дни имеют вечер вследствие захода солнца, а утро — вследствие восхода солнца; но из тех дней первые три прошли без солнца, о сотворении которого говорится в день четвертый. Повествуется, правда, что с первых же пор словом Божиим был сотворен свет, и что Бог отделил свет от тьмы и назвал этот свет днем, а тьму ночью. Но какого свойства был этот свет каким именно движением и какого рода вечер и утро производил он, — это недоступно нашему разумению и не может быть понято нами соответственно тому, как оно есть; хотя мы должны этому верить без колебания. Может быть, это некоторый телесный свет, находящийся в высших частях мира вдали от наших взоров, или же тот, которым впоследствии было вожжено солнце; а может быть, именем света обозначается святой град, состоящий из святых ангелов и блаженных духов, о котором говорит апостол: «Вышний Иерусалим свободен: он — матерь всем нам» (Гал. ГУ, 26). Ибо в другом месте он же говорит: «Все вы — сыны света и сыны дня: мы — не сыны ночи, ни тьмы» (I Фес. V, 5). Мы можем, пожалуй, до известной степени правильно подразумевать под этим утро и вечер последнего дня. Ибо знание твари по сравнению со знанием Творца представляет собой некоторого рода сумерки, которые потом просветляются и обращаются в утро, когда знание это обращается к прославлению и любви Творца; и ночи не бывает там, где Творец не оставляется любовью твари.

Кстати, и Писание никогда не употребляет слова ночь, когда перечисляет по порядку дни творения. Оно нигде не говорит, что была ночь, но «был вечер, и было утро: день один» (Быт. I, 5). Таков и день второй, таковы и прочие дни. Знание твари само по себе гораздо, так сказать, тусклее, чем когда оно приобретается при свете Премудрости Божией, — при помощи как бы самого искусства, которым она сотворена. Вот почему оно приличнее может быть названо вечером, чем ночью; хотя, как я сказал, оно переходит в утро, когда относится к прославлению и любви Творца. И когда оно является как сознание себя самой, то это день один; когда переходит к познанию тверди, которая называется небом, между водами высшими и низшими — второй день; когда переходит к познанию земли, моря и всего рождающегося, связанного с землей

корнями — день третий; когда к познанию светил, большого и меньшего, и всех „ звезд — день четвертый; когда к познанию всех происходящих из воды животных и животных летающих — день пятый; а когда к познанию всех животных земных и самого человека — день шестой.

Глава VIII

Когда же Бог почил в седьмой день от всех дел Своих и освятил его, то этот покой отнюдь не следует понимать по-детски, будто бы утомился, творя, Бог, Который «повелел, и сотворилось» (Пс. СХЬУШ, 5), — повелел Словом умным и вечным, а не звучащим и временным. Покой Божий означает покой тех, которые успокаиваются в Боге. Так радость дома означает радость веселящихся в доме, хотя бы радовал их не сам дом, а что-нибудь другое. Если же сам дом веселит обитателей своей красотой, то он называется веселым не только по тому словоупотреблению, по которому мы через содержание обозначаем содержимое, как, например, когда говорим: театры рукоплещут, луга ревут, между тем как в театрах рукоплещут люди, а в лугах ревут быки; но и по тому (словоупотреблению), по которому через причину обозначается действие, как, например, письмо называем радостным для обозначения радости тех, которых оно радует при чтении его.

Итак, пророк употребляет вполне соответствующее выражение, когда повествует, что Бог почил, обозначая этим покой тех, которые в Нем успокаиваются и которых Он сам успокаивает. Пророчество обещает людям, к которым оно обращено и ради которых оно написано, что по совершении добрых дел, которые в них и через них производит Бог, они будут иметь вечный покой в Боге, если прежде, в настоящей жизни, некоторым образом приблизятся к Нему через веры. Это самое у древнего народа Божия прообразовано по заповеди Божией покоем субботнего дня; о чем я считаю нужным поговорить обстоятельнее в своем месте.

Глава IX

Так как я предположил говорить о происхождении святого града и предварительно посчитал нужным сказать о том, что относится к святым ангелам, составляющим большую и тем блаженнейшую часть этого града, что она никогда не странствовала в чужбине, то ныне, с помощью Божией, я и постараюсь разъяснить, насколько это покажется необходимым, имеющиеся божественные свидетельства об этом предмете.

Когда Священное писание говорит о сотворении мира, оно не говорит очевидным образом ни о том, сотворены ли ангелы, ни о том, в каком порядке сотворены Но если они совершенно не опущены, то разумеются или под именем неба, когда говорится- «В начале сотворил Бог небо и землю»; или, скорее, под именем того света, о котором я упоминал. А что они не опущены, это я полагаю на том основании, что написано, что в седьмой день Бог почил от всех Своих дел, сотворенных Им; между тем как книга начинается словами: «В начале сотворил Бог небо и землю», чтобы дать понять, что прежде неба и земли не было сотворено ничего другого

Итак, если Бог начал с неба и земли, и земля эта, сотворенная Им в начале, как вслед затем рассказывает Писание, была безвидна и пуста и была тьма над бездною, т. е. над некоторым неразличимым смешением земли и воды; потому что не был еще сотворен свет, а где нет света, там необходимо — тьма; и если дальнейшее творение упорядочило потом все, что, как повествуется, совершено было в шесть дней, то каким образом могли бы быть опущены ангелы, как бы не бывшие в числе дел Божиих, от которых Он почил в седьмой день? А что ангелы суть творения Божий, то хотя в данном месте, не будучи совершенно обойдено, это высказывается неясно, зато в других местах Священное писание выражается однозначно. Так, (в книге Даниила) в песне трех отроков в печи огненной при перечислении дел Божиих упомянуты и ангелы. И в псалме поется: «Хвалите Господа с небес, хвалите Его в вышних. Хвалите Его, все Ангелы Его, хвалите Его, все воинство Его. Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света. Хвалите Его, небеса небес и воды, которые превыше небес. Да хвалят имя Господа, ибо Он сказал, и они сделались повелел, и сотворилось» (Пс. СХ1УШ, 1—5). И здесь по откровению свыше сказано весьма ясно, что ангелы сотворены Богом, потому что они упомянуты в числе небесных творений и ко всем относятся слова: «Он повелел, и сотворилось».

Кто же осмелится думать, что ангелы были сотворены после всего того, что перечислено в шестидневном творении? А если кто и безумствует в этом роде, то его суетность опровергает имеющее такой же авторитет другое Писание, в котором Бог говорит: «При общем ликовании утренних звезд, когда все сыны Божий восклицали от радости»' (Иов. XXXVIII, 7). Следовательно, ангелы уже были, когда

сотворены были звезды. Они (звезды) были сотворены, когда был четвертый день. Итак, скажем ли, что они (ангелы) были сотворены в третий день? Нет! Ибо перед глазами то, что было сотворено в этот день. Тогда земля отделена была от воды, эти две стихии восприняли различные свойственные им формы и земля произвела все, что связано с ней корнями. Но не сотворены ли они во второй день? И этого не могло быть: ибо тогда между водой низшей и высшей сотворена была твердь, названная небом; на которой сотворены были в четвертый день звезды.

Итак, если ангелы принадлежат к творениям Божиим, созданным в те дни, то они, несомненно, суть тот свет, который получил наименование дня, но дня, который, для обозначения единства его, не был назван «день первый», но — «день один», и не какой иной день.- второй ли, или третий, или прочие, — но повторяется тот же самый день, один для пополнения шестеричного и седьмеричного числа, ради шестеричного и семеричного познания: шестеричного — по отношению к творениям, созданным Богом, семеричного — относительно покоя Божия. Ибо когда Бог сказал: «Да будет свет, И стал свет», то если под этим светом справедливо подразумевается творение ангелов, они, несомненно, сотворены участниками вечного Света, Который есть сама неизменяемая Премудрость Божия, сотворившая все и называемая нами единородным Сыном Божиим; так что, просвещенные Светом, Которым сотворены, они сделались светом и названы днем по сопричастности к неизменяемому Свету и Дню, Который есть Слово Божие, Коим и сами они сотворены. Ибо Тот «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Иоан. 1,9), просвещает и всякого чистого ангела; так что последний есть свет не сам в себе, но в Боге. Но если ангел отвращается от Него, то делается нечистым, каковы все, называющиеся нечистыми духами, которые уже не свет в Господе, но сами в себе тьма, как лишенные сопричастности вечному Свету. Ибо зло не есть какая-либо сущность; но потеря добра получила название зла.

У Августина говорится не о ликовании, а о сотворении звезд (в данном же случае идет речь о «положении основания земли») и восклицании ангелов.

Глава X

Есть только одно простое и потому единственно неизменяемое Благо — Бог. Этим Благом сотворены все блага, но не простые, а потому и изменяемые. Я говорю сотворены, т. е. соделаны, а не рождены. Ибо рожденное от простого блага равно просто и есть то же, что и то, от которого оно рождено. Этих двух мы называем Отцом и Сыном, и эти два вместе с Духом Святым суть единый Бог. Сей Дух Отца и Сына в Священном писании называется Святым Духом в некотором особенном смысле этого слова. И Он есть иной, чем Отец и Сын, потому что Он ни Отец, ни Сын; но говорю — иной, а не иное, потому что и это Благо одинаково просто, неизменяемо и совечно. И эта Троица есть один Бог и не теряет своей простоты от того, что Троица. Ибо эту природу Блага мы называем простой не потому, что в ней или один Отец, или один Сын, или один Дух Святой; и не потому, чтобы эта Троица существовала только по имени без самостоятельности лиц, как думали еретики-савеллиане. Но Она называется простой по той причине, что то, что имеет, и есть Она сама, за исключением того, что говорится о каждом лице по отношению к другому. Ибо хотя Отец имеет Сына, однако же Он не есть Сын; и Сын имеет Отца, и тем не менее Он не Отец. Итак, насколько говорится о Ком-либо из них в отношении к Нему же, Он есть то, что имеет; так, например, сам Он по себе называется живым, как имеющий жизнь, и эта жизнь есть сам Он.

Поэтому простою называется та природа, которой несвойственно иметь что-либо такое, что она могла бы потерять; или в которой иное содержащее и иное — содержимое: как, например, сосуд и какая-либо жидкость, или тело и цвет, или воздух и свет, или теплота, или душа и мудрость. Ибо ни один из этих предметов не есть то, что он имеет или содержит. Ни сосуд не есть жидкость, ни тело — цвет, ни воздух — свет или теплота, ни душа — мудрость. Поэтому они могут лишиться этих вещей, которые они имеют, перейти в другие состояния или изменить свойства: сосуд, например, может освободиться от жидкости, которой он наполнен; тело может потерять цвет; воздух может омрачиться или охладеть; душа — сделаться неразумной. Но если тело будет нетленным, как обещается это святым в воскресении, то хотя оно и будет иметь неутрачиваемое свойство самого нетления, однако, поскольку телесная субстанция останется, не будет само нетление. Ибо нетление в каждой

отдельной части тела будет цельным и не будет там большим, а здесь меньшим: потому что ни одна часть не будет нетленнее другой; но само тело в целом будет больше, нежели в части; однако же, хотя в нем одна часть будет объемистей, другая меньшей, более объемистая часть не будет нетленнее той, которая меньше.

Итак, одно есть тело, которое не во всякой своей части есть целое тело; и иное — нетление, которое в каждой части есть целое: потому что каждая часть нетленного тела, хотя она и не равна прочим частям, в равной степени нетленна. Например: из-за того, что палец меньше целой руки, рука не будет нетленнее пальца. Итак, хотя рука и палец не равны, нетленность руки и пальца одинаковы. А потому, хотя нетленность неотделима от нетленного тела, однако же одно дело — субстанция, называемая телом, и иное — ее свойство, называемое нетлением. И, следовательно, она сама не есть то, что имеет. Также точно и душа, когда она будет освобождена навеки, однако же будет мудрой через общение с неизменяемой мудростью, которая не есть то же, что сама душа. Ибо и воздух, если бы он никогда не был оставляем светом, разлитым в нем, не перестал бы быть иным по отношению к свету, которым он освещается. Я не хочу этим сказать, что душа есть воздух; так думали некоторые, не способные представить себе бестелесную сущность. Но душа и воздух, несмотря на великое между ними различие, имеют некоторое сходство, так что не будет несообразностью сказать, что бестелесная душа просвещается бестелесным светом простой Премудрости Божией так же точно, как телесный воздух освещается телесным светом; и как воздух, оставленный этим светом, помрачается (ибо так называемая тьма какого-либо телесного места есть не что иное, как воздух, не имеющий света), так помрачается и душа, лишенная света Премудрости.

Итак, соответственно этому и истинно божественное потому и называется простым, что в нем не одно дело свойство, и совсем иное — субстанция; и что оно не по общению с другим божественно, премудро и блаженно. Впрочем, в Священном писании Дух премудрости называется многочастным (Прем. VII, 22), потому что Он многое имеет в себе; но то, что Он имеет, есть так же и Отец, и это все — один. Ибо существуют не многие, но одна Премудрость, заключающая в Себе некоторые неизмеримые и бесконечные сокровища разумных вещей, в числе которых все невидимые и неизменяемые основы вещей, видимых и

невидимых, через Нее же сотворенных. Ибо Бог не творил ничего не зная, как не творит, строго говоря, даже и какой-либо человек-художник; если же Он сотворил все зная, то, без сомнения, Он сотворил то, что знал. Отсюда вытекает нечто удивительное, но тем не менее — истинное, а именно: что этот мир не мог бы быть известным нам, если бы не существовал; но если бы Богу он не был известен, то и не мог бы существовать.

Глава XI

Если это так, то те духи, которых мы называем ангелами, никоим образом не были первоначально в известный промежуток времени духами тьмы; но вместе с тем, как были сотворены, сотворены были светом. Ибо они были сотворены не только так, чтобы как-нибудь существовали и как-нибудь жили: но были вместе с тем и просвещены, чтобы жили разумно и блаженно. Отвратившись от этого просвещения, некоторые из ангелов не удержали за собой преимущества жизни разумной и блаженной, которая, без всякого сомнения, в силу того, что вечна — беззаботна и спокойна относительно своей вечности; но и умную, хотя и неблагоразумную жизнь имеют так, что не могут потерять ее, если бы даже пожелали. В какой же степени они были участниками в вышеупомянутой мудрости прежде, чем согрешили? Разве может кто-нибудь определить это? Каким образом могли бы мы сказать, что по участию в этой мудрости они были равны тем ангелам, которые потому-то поистине и вполне блаженны, что не ошибаются в вечности своего блаженства? Будь они равны в ней с Теми, и они также одинаково пребывали бы блаженными вечностью этого блаженства; потому что одинаково были бы уверены в ней. Можно было эту жизнь назвать жизнью, пока она продолжалась, но нельзя было назвать ее жизнью вечной, если она должна была прекратиться. Ведь (вечная) жизнь называется жизнью потому, что существо живет, а вечной потому, что не имеет конца.

Поэтому хотя не все, что вечно, непременно и блаженно (ибо вечным называется и огонь, назначенный для наказания), тем не менее, если поистине и вполне блаженная жизнь есть только жизнь вечная, то такой жизнью не была жизнь этих духов: потому что она прекратилась и, следовательно, не была вечной, знали ли они о том, или, не зная, представляли себе нечто другое. Знай они, — им не позволял бы быть

блаженными страх, а не знай — не позволяло бы заблуждение в том, что они блаженны. Если же неведение их было такого рода, что они ложному и неверному не верили, но не имели точного представления ни о том, вечно ли будет их блаженство, ни о том, что оно когда-нибудь будет иметь свой конец; то само сомнение в столь великом счастье исключало ту полноту блаженной жизни, какая, как мы верим, свойственна святым ангелам. Ибо слову блаженная жизнь мы не придаем такого крайне узкого значения, чтобы называть блаженным одного Бога, Который, разумеется, поистине столь блажен, что большего блаженства и быть не может. Что по сравнению с Ним блаженство ангелов, блаженных в своем роде высшим блаженством, какое только возможно для ангелов?

Глава XII

Что касается разумной и наделенной умом твари, то мы полагаем, что не одни ангелы должны называться блаженными. Ибо кто осмелится отрицать, что первые люди были в раю блаженными до греха, хотя и не были уверены, будет ли блаженство их продолжительно, или оно будет вечно (а оно было бы вечно, если бы они не согрешили); когда и в настоящее время, безо всякой мысли о превозношении, называем блаженными тех, о которых знаем, что они в надежде на будущее бессмертие проводят земную жизнь праведно и благочестиво, без преступления, отягощающего совесть, и легко склоняют милосердие Божие к грехам своей немощи? Хотя и убеждены они в награде за свое постоянство, однако относительно самого постоянства — не уверены. Ибо кто из людей может знать, что он до конца пребудет непоколебимым в укреплении и в преуспеянии в справедливости, если посредством какого-либо откровения не будет обнадежен Тем, Который относительно этого праведным и таинственным судом Своим хотя не всех предуведомляет, никого, однако же, не обманывает? Итак, что касается наслаждения настоящим благом, то первый человек в раю был блаженнее, чем всякий праведник в настоящей смертной немощи; но в том, что касается надежды будущего, то всякий, кому не предположительно, но с достоверной истиной известно, что он будет обитать в чуждом всякой скорби обществе ангелов без конца, наслаждаясь в то же время общением с высочайшим Богом, — всякий, при каких угодно телесных страданиях, будет блаженнее, чем был тот первый человек, не уверенный в великом счастье рая.

Глава XIII

Отсюда уже всякому ясно, что блаженство, к которому, как к своей истинной цели, стремится разумная природа, обусловливается соединением того и другого, а именно: она должна беспечально наслаждаться неизменяемым Благом, Которое есть Бог, и в то же время не должна ни подвергаться какому-либо сомнению, ни обманываться каким-либо заблуждением относительно того, что будет вечно пребывать в Нем. С благочестивой верой мы думаем, что ангелы света обладают этим блаженством; но само собой следует, что ангелы согрешившие, лишившиеся этого света вследствие своей развращенности, не обладали им и прежде, чем они пали; хотя и нужно полагать, что они обладали некоторым, хотя относительно будущей судьбы и неизвестным, блаженством, если жили какое-то время до падения А если покажется несообразным, что, когда сотворены были ангелы, одни из них сотворены были так, что не получили предвидения относительно своего постоянства или падения, а другие так, что с положительнейшей достоверностью знали вечность своего блаженства, а между тем все от начала сотворены были с равным блаженством и пребывали такими, пока те ангелы, которые ныне злы, не отпали по своей воле от этого света умственной и нравственной чистоты, то, конечно же, еще гораздо несообразнее думать, будто святые ангелы не уверены в вечном своем блаженстве и относительно самих себя не знают того, что мы смогли узнать о них с помощью Святых писаний. Ибо кто из православных христиан не знает, что из добрых ангелов не будет более никакого нового дьявола, равно как и того, что и дьявол не возвратится более в сообщество добрых ангелов?

В Евангелии истина обещает святым и верным, что они будут равны ангелам Божиим (Мф. XXII, 30); им обещается также, что они войдут в жизнь вечную (Мф. XXII, 46). Таким образом, если мы уверены, что никогда не отпадем от этого бессмертного счастья, а они не уверены, то мы уже будем иметь преимущество перед ними, а не будем равными им. Но поелику истина никогда не обманывает и мы будем равными им, то, несомненно, и они уверены в вечности своего счастья. Поелику же те другие (падшие духи) не имели точного об этом знания; ибо счастье их, в котором они были уверены, не было вечным, так как должно было иметь конец, то остается предположить, что ангелы были и неравны между

собой, или, если равны, то добрые ангелы только после падения злых достигли определенного знания относительно своего вечного счастья.

Разве, возможно, кто-нибудь скажет, что сказанное Господом о дьяволе в Евангелии: «Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине» (Иоан. VIII, 44) следует понимать не в том только смысле, что он был человекоубийцей от начала, т. е. от начала человеческого рода, с того момента, когда сотворен был человек, которого он мог бы убить посредством обольщения. Но он-де не устоял в истине от начала своего сотворения, и потому никогда не был блаженным вместе со святыми ангелами; так как отказывался быть в подчинении своему Создателю, находил гордое удовольствие как бы в своем особом личном могуществе, а через то являлся лицемерным и лживым, потому что никогда не мог уйти от силы Всемогущего и не желал в благочестивом подчинении сохранять то, что действительно есть, усиливаясь по гордой надменности ложно изображать то, чего не было. В этом-де смысле должно пониматься и сказанное блаженным апостолом Иоанном: «Сначала диавол согрешил» (I Иоан. III, 8), т. е. что с того момента, когда был сотворен, он отрекся от истины, которой может обладать только благочестивая и преданная Богу воля.

Кто удовлетворяется таким мнением, тот еще не единомыслен с известными еретиками, т. е. манихе-ями. Впрочем, и некоторые другие зловредные ереси придерживаются того образа мыслей, что дьявол как бы от некоторого противоположного (Богу) начала получил свою собственную в известном роде злую природу. В суетности своей они доходят до такого безумия, что, хотя уважают одинаково с нами вышеприведенные евангельские слова, не обращают внимания на то, что Господь не сказал: «Диавол чужд был истине», но сказал: «Не устоял в истине». Этим Он хотел дать понять, что диявол отпал от истины; а если бы устоял в ней, то, сделавшись ее участником, пребывал бы блаженным вместе со святыми ангелами.

Глава XIV

Затем, как бы отвечая на вопрос наш: откуда видно, что диявол не устоял в истине, — Господь показывает, откуда, и говорит: «Ибо нет в нем истины» (Иоан. VIII, 44). Она была бы в нем, если бы он устоял в ней. Оборот речи довольно редкий. Словами о том, что он не устоял в

истине, ибо нет в нем истины, дается как бы такая мысль, что он не устоял в истине потому, что в нем не было истины; между тем как главнейшей причиной, что в нем нет истины, является то, что он не устоял в истине. Подобный оборот употреблен и в псалме: «К Тебе взываю я, ибо Ты услышишь меня» (Пс. XVI, 6). По-видимому, следовало бы сказать: «Услышь меня, ибо я взываю к Тебе». Но он сказал: «К Тебе взываю я, ибо Ты услышишь меня»; а затем, как бы отвечая на вопрос: чем он докажет, что он воззвал, указывает на произведенное его воззванием к Богу действие, — на то, что Бог услышал его. Он как бы говорит так: я показываю здесь, что я воззвал, поелику Ты услышал меня.

Глава XV

Так и относительно известных слов Иоанна о дияволе: «Сначала диавол согрешил», они не понимают, что если это естественное дело, то оно никоим образом не составляет греха. А в таком случае что сказать относительно пророческих свидетельств, — того ли, что говорит Исайя, выводя диявола под образом князя вавилонского: «Как упал ты с неба, денница, сын зари!» (Ис. XIV, 12); или того, что говорит Иезекииль: «Ты находился в Едеме, в саду Божием; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями» (Иез. XXVIII, 13)? Из этих слов видно, | что он некогда был без греха. Ибо несколько далее! говорится ему с большей выразительностью: «Ты со- \ вершен был в путях твоих со дня сотворения твое-] го» (Иез. XXVIII, 15). Если эти слова не могут иметь \ другого, более точного по смыслу значения, то и «не устоял в истине» мы должны понимать в том смысле, что он пребывал в истине, но не остался в ней. И на основании этого выражение «Сначала ди-авол согрешил» следует понимать так, что он согрешает не от того начала, когда он был сотворен, но от начала греха, потому что грех получил начало от его гордости.

Равным образом и то, что написано в книге Иова, когда речь идет о дияволе: «Это — верх путей Божи-их: только Сотворивший его может приблизить к нему меч Свой»* (Иов. XI, 14), согласно с чем, по-видимому, говорит и псалом, в котором читаем: «Там этот левиафан, которого Ты сотворил играть в нем» (Пс. С1И, 26), должно пониматься нами не в том смысле, будто он с самого начала создан был таким, чтобы над ним издевались ангелы, а в том, что он подпал этому наказанию после греха. Итак, по началу своему он есть создание Господне; ибо даже в числе последних и низших животных нет никакого естества, которого

бы он не сотворил: от Него всякая мера, всякий вид, всякий порядок, без которых нельзя ни указать, ни вообразить ни одной вещи, а тем более — ангельской твари, которая достоинством своей природы превосходит все остальное, созданное Богом.

У Августина: «Сотворенный на поругание ангелов».

Глава XVI

Ибо в ряду того, что каким-либо образом существует, но что не есть Бог, Которым оно сотворено, живущее ставится выше неживущего, равно как и имеющее силу рождать и даже желать ставится выше того, что не имеет такого побуждения. И между живущими существами чувствующие ставятся выше нечувствующих, как животные, например, выше деревьев. И между чувствующими разумные ставятся выше неразумных, как люди, например, выше животных. И между разумными бессмертные ставятся выше смертных, как ангелы выше людей. Все это ставится одно выше другого в силу порядка природы. Но есть и другие мерки для оценки вещей по той личной пользе, которую они приносят тому или другому. Так бывает, что мы иные бесчувственные вещи предпочитаем другим, обладающим чувствами, и до такой степени, что будь это в нашей власти, мы решили бы вовсе уничтожить их в природе или по незнанию того места, какое они занимают в ней, или при знании этого места, потому что ставим их ниже наших удобств. Ибо кто не предпочел бы иметь в своем доме хлеб, а не мышей, деньги, а не блох? Да и что удивительного, когда при оценке даже людей, природа которых поистине отличается высоким достоинством, по большей части дороже ценится конь, чем раб, и дороже драгоценный камень, чем служанка?

Таким образом, при свободе суждений существует большое различие между разумным основанием мыслителя и потребностью нуждающегося или удовольствием желающего; в то время как первое направлено к тому, что само по себе имеет цену в различных степенях вещей, потребность обращает внимание на то, к чему она стремится; первое ищет того, что открывается истинным для света умственного, а удовольствие ищет того, что приятно ласкает телесные чувства. Однако же у разумных природ как бы некоторый своего рода вес воли и любви имеет столь великое значение, что хотя в порядке природы ангелы

предпочитаются людям, однако же по закону справедливости добрые люди предпочитаются злым ангелам.

Глава XVII

Итак, мы ошибаемся, когда полагаем, что выражение: «Это — верх путей Божиих» относится не к природе, а к злобе дьявола; потому что нет сомнения, что пороку злобы предшествовала неповрежденная природа. Порок же до такой степени противен природе, что не вредит ей. Отступить от Бога не было бы пороком, если бы природе, для которой это составляет порок, не соответствовало более быть с Богом. Вот почему даже злая воля служит сильным свидетельством доброй природы. Но Бог — как лучший Творец доброй природы, так и справедливейший распорядитель злой воли: когда она злоупотребляет доброй природой. Он пользуется для самого добра злой волей. Вследствие этого Он устроил так, что дьявол, сотворенный Им добрым, но сделавшийся злым по своей воле, униженный, находится в поругании Его ангелов в том смысле, что искушения его служат к пользе святых, которым он желает нанести ими вред. А так как Бог, созидая его, без сомнения знал будущую злобу его и предвидел, какие блага извлечет Он из злых его дел, то псалом и говорит: «Там этот левиафан, которого Ты сотворил играть в нем», чтобы дать понять, что в то самое время, когда Он сотворил его, и по своей благости сотворил добрым, Он уже по своему предвидению заранее подготавливал то, как воспользоваться им и злым.

Глава XVIII

Бог не создал никого, — не говорю из ангелов, но даже из людей, о ком Он знал наперед, что он станет злым, и в то же время не знал бы, какую благую пользу извлечет Он из него и таким образом украсит ряд веков, как какой-нибудь превосходнейший стих своего рода как бы антитезами. Ибо так называемые антитезы, которые по-латыни называются противоположениями, или еще выразительней — противопоставлениями, служат наилучшим украшением речи. У нас не употребляется это слово, хотя самими украшениями этого рода пользуется не только латинская речь, но и языки всех народов. Такими антитезами и апостол Павел во втором послании к Коринфянам увлекательно говорит в том месте, где читаем: «В слове истины, в силе Божией, с оружием правды в правой и левой руке, в чести и бесчестии, при порицаниях и похвалах: нас почитают обманщиками, но мы верны; мы неизвестны, но

нас узнают; нас почитают умершими, но вот, мы живы; нас наказывают, но мы не умираем; нас огорчают, а мы всегда радуемся; мы нищи, но многих обогащаем; мы ничего не имеем, но всем обладаем» (II Кор. VI, 7—10). Итак, как взаимное сопоставление противоположностей придает красоту речи, так из сопоставления противоположностей, из своего рода красноречия не слов, а вещей, образуется красота мира. Это весьма ясно выражено и в книге Екклесиаста, когда говорится о том, что как злому противопоставляется благое и смерти — жизнь, так и грешник — добродетельному: одному всегда противопоставляется другое (Сир. XXXIII, 15).

Глава XIX

Темнота божественной речи полезна в том отношении, что она приводит к весьма многим истинным суждениям и вводит в свет знания, когда один понимает ее так, другой иначе. Но нужно, чтобы смысл, заключающийся в темном месте, подтверждался или очевидностью вещей, или другими местами, менее сомнительными; или, если говорится о многом, что- бы вытекала та мысль, которую имел в виду писатель; а если она ускользает, то чтобы разъяснение темного места дало некоторые другие истины. Поэтому мне не представляется несообразным с делами Божиими мнение, что под тем сотворением первого света подразумевается создание ангелов, а разделение между святыми и нечистыми ангелами — там, где сказано: «И отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью» (Быт. 1,4, 5).

Подобное разделение мог произвести один Тот, Кто в состоянии был прежде, чем они пали, предвидеть, что они падут и пребудут в мрачной гордости, лишившись света истины. Ибо разделение между известными нам днем и ночью, т. е. между земным светом и земной тьмой, Он повелел произвести так хорошо знакомым нашим чувствам светилам небесным: «Да будут светила на тверди небесной для освещения земли и для отделения дня от ночи». И немного далее: «И создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды; и поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы» (Быт. I, 14, 16—18). Но между тем светом, который есть святое общество ангелов, светящееся духовно в свете истины, и противоположной ему тьмой, т. е. отвратительнейшими душами злых

ангелов, уклонившихся от света правды, мог положить разделение только Он сам, для Которого не могло быть тайным или неизвестным будущее зло, — зло не природы, но воли.

Глава XX

Затем не следует обойти молчанием и того, что после сказанного Богом,- «Да будет свет. И стал свет», тотчас же прибавлено: «И увидел Бог свет, что он хорош», а не после того, как Он положил разделение между светом и тьмой и назвал свет днем, а тьму ночью. Это для того, чтобы не показалось, будто вместе со светом Он дал свидетельство своего благоволения и такой тьме. Ибо там, где речь идет о тьме безупречной, между которой и светом, видимым для наших глаз, полагают разделение светила небесные, — там не прежде, а после замечается, что увидел Бог, что это хорошо: «И поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю, и управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, что это хорошо». То и другое ему угодно, потому что то и другое без греха. Но там, где Бог сказал: «Да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош», и после этого замечается: «И отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью», — там не прибавлено вслед за этим: «И увидел Бог, что это хорошо». Это для того, чтобы не назвать добром и то и другое, так как одно из этого было злом по собственной вине, а не по природе. Поэтому Творцу в этом случае и приятен один только свет; а тьма ангельская, хотя и должна была войти в мировой порядок, не должна была, однако, получить ободрения.

Глава XXI

Что высказывается в изречении, употребляемом при всяком случае: «Увидел Бог, что это хорошо», как не одобрение творения, созданного соответственно художеству, которое есть Премудрость Божия? Но Бог не только тогда узнал, что оно добро, когда оно было сотворено: ничего этого и не было бы, если бы оно не было Ему известно. Итак, когда Бог видит, что добро то, чего ни в коем случае не было бы, если бы Он не видел его прежде, чем оно явилось, то Он учит, а не учится, что это добро. Платон употребляет еще более смелое выражение, а именно: что Бог был восхищен и обрадован по окончании творения вселенной.

И он в этом случае не до такой степени безумствует, чтобы думать, будто Бог сделался блаженнее вследствие нового Своего творения; он

хотел этим показать, что художник был доволен тем уже сотворенным, чем был доволен в идее, соответственно которой оно должно было быть сотворено.

Знание Божие отнюдь не имеет такого разнообразия, чтобы в нем иначе представлялось то, чего еще нет, иначе то, что уже есть, и иначе то, что будет. Ибо Бог презирает будущее, взирает на настоящее и озирает прошедшее не по-нашему, но некоторым иным образом, далеко превосходящим образ нашего мышления. Не переходя мыслью от одного к другому, Он видит совершенно неизменяемым образом. Из того, что совершается во времени, будущее, например, еще не существует, настоящее как бы существует, прошедшее уже не существует; но Он все это обнимает в постоянном и вечном настоящем. И не иначе созерцает Он глазами, и иначе — умом: потому что Он не состоит из души и тела; не иначе теперь, не иначе — прежде и не иначе — после: потому что Его знание не изменяется, как наше, по различию времени: настоящего, прошедшего и будущего, ибо у Него «нет изменения и ни тени перемены» (Иак. I, 17). От мысли к мысли не переходит намерение Того, в чьем бестелесном созерцании все, что Он знает, существует одновременно и вместе. Он так знает времена безо всяких представлений временного свойства, как приводит в движение временное безо всяких движений временного свойства. И потому там, где Он видел добрым то, что сотворил, там Он видел и доброе, чтобы сотворить его. И то, что Он увидел сотворенным, не удвоило Его знания или не увеличило его в некоторой части, так как бы Он имел менее знания прежде, чем сотворил то, что увидел: Он не действовал бы с таким совершенством, если бы не было так совершенно Его знание, к которому ничего не прибавилось от дел Его.

Вот почему, если бы нам нужно было дать представление о Том, Кто сотворил свет, достаточно было сказать: «Бог сотворил свет». Но если нужно дать представление не только о Том, Кто сотворил, но и том, посредством чего сотворил, нужно выразиться так: «Сказал Бог: да будет свет. И стал свет», чтобы мы знали не только то, что Бог сотворил свет, но и то, что Он сотворил его через Свое Слово. Но так как нам нужно было указать на три вещи, особенно важные для познания твари, а именно: кто сотворил ее, через что сотворил, почему сотворил; то и говорится: «Сказал Бог да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что

он хорош». Итак, если мы спросим, кто сотворил? ответ будет: Бог. Если спросим: через что сотворил? сказал: да будет. Если спросим: почему сотворил? потому что — это хорошо. Нет творца превосходнее Бога, ни художества действительнее Слова Божия, ни причины лучше той, чтобы благо было сотворено благим Богом. И Платон самой главной причиной сотворения мира признает то, что благие творения должны были произойти от благого Бога, — читал ли он это, или, может быть, узнал от тех, которые читали, или при своем весьма проницательном уме узрел невидимое Божие, видимое через творения, или научился у тех, которые додумались до этого.

Глава XXII

Этой причины, т. е. благости Божией, стремившейся к созданию благ, этой, говорю, причины, столь справедливой и столь достаточной, что она, тщательно взвешенная и благочестиво обдуманная, полагает конец всем спорам исследователей о начале мира, не признавали некоторые еретики. Это на том основании, что бедной и непрочной смертности теперешней плоти, бывшей следствием справедливого наказания, наносит вред весьма многое, когда ей не соответствует, например, огонь, или холод, или дикие звери, или что-либо в том же роде. Они не обращают внимания даже на то, какое значение имеют эти вещи в своем месте и по своей природе, в каком прекрасном порядке располагаются и насколько каждая вносит свою долю красоты в как бы своего рода общую республику, или сколько они доставляют выгод и нам самим, если пользуемся ими благоразумно и соответствующим образом; так что даже яды, пагубные при ненадлежащем употреблении, обращаются в спасительные лекарства при соответствующем их употреблении; и наоборот, те вещи, которые доставляют удовольствие, например: пища, питье, даже сам свет, могут оказаться вредными при неумеренном и неблаговременном пользовании ими.

Этим божественное провидение учит нас не порицать вещи безрассудно, но прилежно исследовать их пользу; и там, где наш разум или наша слабость окажутся недостаточными, считать эту пользу сокрытой так, как были сокрыты те вещи, которые мы с трудом смогли обрести. Ибо и само сокрытие пользы есть или упражнение нашей скромности, или унижение надменности — потому что решительно никакая природа не есть зло, и само это имя (зло) показывает только

лишение добра; но на переходе от земных вещей к небесным и от видимых к невидимым существуют блага одни лучшие других, — для того различные, чтобы были всякие. Бог такой же великий Художник в великом, как и не меньший в малом. Это малое должно измеряться не по своей величине, которая ничтожна, но по мудрости Художника. Пример — наружность человека. Кажется, почти ничего не отнимается у тела, если остричь одну бровь, а между тем, как много отнимается у красоты, которая заключается не в массе, а в равенстве и симметрии членов!

Не следует, конечно, особенно удивляться тому, что те, которые думают, что есть некоторая злая природа, возникшая и распространившаяся от некоторого своего противоположного начала, не хотят допустить упомянутую причину творения вещей, — что благой Бог сотворил доброе, — полагая, что к великой мировой деятельности Он скорее был вынужден внешним образом со стороны воюющего против Него зла; что для обуздания и одоления зла Он смешал со злом Свою добрую природу, которая, позорнейшим образом запятнанная и подвергшаяся жесточайшему пленению и угнетению, с большим трудом едва очищает и освобождает, хотя и не все: то, что Он не смог очистить от этого осквернения, будет покровом и узами для побежденного и заключенного врага. Манихеи не безумствовали бы или, вернее, не сумасбродствовали бы так, если бы верили, что природа Божия, какова она есть, неизменяема и совершенно нетленна, и потому ей ничто не может вредить; а душу, которая по своей воле могла перемениться к худшему и вследствие греха подвергнуться повреждению и лишиться света неизменяемой истины, с христианским здравомыслием признавали бы не частью Бога и не той же природы, какова она у Бога, но сотворенною Им и далеко не равной Творцу.

Глава XXIII

Но гораздо более нужно удивляться тому, что даже некоторые из тех, которые верят вместе с нами, что существует только одно начало всех вещей и что всякая природа, которая не есть то, что Бог, могла быть сотворена только Им, — даже из этих некоторые не пожелали прямо и просто верить в такую добрую и простую причину сотворения мира, то есть что благой Бог сотворил благо и что то, что было после Бога, не было то же, что Бог, хотя было благом, которое могло быть сотворено только благим Богом. Они говорят, что души, хотя и не представляющие

собой части Бога и сотворенные Богом, согрешили отступлением от Творца и в различных степенях соответственно различию грехов при переходе от неба до земли получили в наказание различные тела, как бы темницы; что таким-де образом получился мир и причиной творения мира было не то, что сотворено было благо, а то, что обуздано было зло.

За это справедливо укоряют Оригена. Это он утверждал и писал в книгах, которые он называет тщп Архюу, т. е. «О началах». При этом я не могу достаточно надивиться, как такой ученый и так много упражнявшийся в церковных писаниях человек не обратил прежде всего внимания на то, что это противоречит прямому намерению Писания, обладающего столь великим авторитетом, которое при всех делах Божи-их прибавляет: «И увидел Бог, что это хорошо»; а по завершении всего говорит: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. I, 31). Оно хотело дать понять, что нет никакой другой причины сотворения мира, кроме той, чтобы добро произошло от благого Бога. Если бы никто не согрешил, мир был бы украшен и наполнен только добрыми природами; а если и есть грех, то от этого не все еще наполнено грехом, потому что гораздо большее число добрых существ на небесах соблюдает порядок своей природы. И злая воля, не пожелавшая соблюдать порядок природы, не ускользнет еще вследствие этого от законов праведного Бога, все направляющего к добру. Ибо как картина с черным цветом, положенным на надлежащем месте, так и совокупность вещей, если кто сможет окинуть ее взором, представляется прекрасной даже с грешниками, хотя безобразие их, когда они рассматриваются сами по себе, делает их гнусными*.

«Не стоит уподобляться тем невежам, которые ругают художника: дескать, почему не все краски на его картине сочны и ярки, почему там свет, а здесь тень. Неужто они лучше него разбираются в живописи и картина бы выиграла, если бы была, скажем, сплошь ярко-красной? Да и любой город, как бы он хорошо ни управлялся, не мог бы существовать, если бы его жители были во всем между собой равны. Есть и такие, которые искренне возмущаются, когда действующие лица в драме не сплошь герои, но есть еще и слуги, и крестьяне, и шуты. Но ведь и они — неотъемлемая часть действа: оставь одних героев — и что останется от самой драмы?» Плотин. Эннеады. «О провидении (I)» (III, 2,11).

Затем Ориген и другие, придерживавшиеся того же образа мыслей, должны были обратить внимание на то, что если бы это мнение было истинно, то мир был бы сотворен для того, чтобы души принимали тела как своего рода смирительные дома, в которые заключались по мере своих грехов: высшие и легчайшие те, которые согрешили меньше, а низшие и более тяжелые те, которые согрешили больше; тела земные, которых нет ничего ниже и тяжелее, должны были бы скорее иметь демоны, которые хуже, чем даже злые люди. А между тем, — чтобы дать нам понять, что нравственные качества душ должны оцениваться не свойствами тел, — злейшие демоны получили воздушные тела; человек же, хотя и злой в настоящее время, но злость которого гораздо меньше и умереннее, несомненно, еще до греха получил тело из праха.

Можно ли сказать глупость большую той, например, что, созидая это солнце, чтобы оно было одно в одном мире, художник-Бог имел в виду не красоту или даже благосостояние вещей телесных, но что это произошло скорее потому, что одна душа согрешила так, что заслужила заключение в именно таком теле? Случись, что подобным образом и одинаково согрешили бы не одна, а две, и даже не две, а десять или сто душ, мир этот, стало быть, имел бы сто солнц. Что этого не произошло, зависело не от удивительной предусмотрительности Творца, направленной к благосостоянию и красоте телесных вещей, а от простой случайности, — от того, что падение одной души остановилось на такой степени, что она одна заслужила подобное тело. Говоря без околичностей, в обуздании нуждаются не падшие души, относительно которых они не знают, что говорят, а сами они, которые так думают, слишком далеко уклоняясь от истины. Итак, в этих трех ответах, указанных мной выше, на вопросы о какой-либо твари: кто сотворил ее, через что сотворил и почему сотворил, — в ответах: Бог, через Слово, потому что — добро, не содержится ли глубокое указание нам на саму Троицу, т. е Отца и Сына и Святого Духа? Или, быть может, встречается что-либо, не допускающее понимания этого в упомянутом месте Писаний? Вопрос этот требует продолжительной беседы и не следует ожидать от нас, чтобы мы объяснили все в одной книге.

Глава XXIV

Веруем, непоколебимо содержим и искренне проповедуем, что Отец родил Слово, т. е. Премудрость, через Которую все сотворено,

единородного Сына, единый — единого, вечный — совечного, высочайше благой — равно благого; и что Дух Святой есть вместе Дух Отца и Сына и Сам единосущен и совечен обоим; и что все это есть Троица по свойству лиц, и один Бог по нераздельному божеству, как и один всемогущий по нераздельному всемогуществу; но так, однако же, что, когда спрашивается об одном из Них, говорим в ответ, что каждый из Них есть и Бог, и всемогущий, а когда обо всех вместе, — то не три Бога или три всемогущих, но один всемогущий Бог: таково в трех нераздельное единство, и так оно должно быть исповедуемо. Но может ли Святой Дух благого Отца и благого Сына на том основании, что Он — общий Им обоим, правильно называться благостью · обоих, — об этом я не дерзаю поспешно высказать необдуманное суждение: с большей смелостью я назвал бы Его святостью обоих, — не в смысле свойства обоих, но представляя, что и Он также субстанция и третье лицо в Троице.

На последнее с большой вероятностью наводит меня то, что хотя Отец — дух и Сын — дух, Отец — свят и Сын — свят, однако собственно Дух называется Духом Святым, как святость субстанциальная и сосубстанциальная обоим. Но если божественная благость есть святость, то будет прямым логическим выводом, а не смелостью предположения, думать, что в повествовании о творениях Божиих, когда речь идет о том, кто сотворил ту или иную тварь, через что сотворил, для чего сотворил, некоторым таинственным образом выражения; возбуждающим наше внимание, дается нам уразумевать ту же Троицу. То, конечно, Отец Слова, Кто сказал: «Да будет». А что сотворилось, когда Он говорил, то, без сомнения, сотворено через Слово. Выражение же «Увидел Бог, что это хорошо», достаточно ясно показывают, что Бог без всякой необходимости, без всякого соображения о какой-либо собственной пользе, но по одной Своей благости сотворил то, что сотворено, т. е. сотворил потому, что хорошо. Для того об этом и говорится после творения, чтобы показать, что сотворенное соответствует благости, по которой оно сотворено. Если под этой благостью справедливо понимается Святой Дух, то в творениях Божиих нам открывается вся Троица. Отсюда и в святом граде Божием, который в небесах состоит из ангелов святых, различается начало, образование и блаженство. Спросите, откуда он? — Бог просвещает его; откуда его блаженство? — Богом наслаждается. Существуя, имеет определенный вид бытия; созерцая, просвещается; прилепляясь, увеселяется. Есть, созерцает, любит. В вечности Божией

получает крепость; в истине Божи-ей сияет светом, в благости Божией радуется.

Глава XXV

В силу этого же и философы, насколько это можно понять, решили разделить систему философии на три части, или вернее — успели заметить, что она делится на три части (ибо не сами они установили, что это так, а скорее нашли, что — так), из которых первая называется физикой, другая логикой, третья этикой. В переводе на латинский язык имена этих частей так часто употреблялись в сочинениях многих, что они могут быть названы естественной, рациональной и моральной: мы кратко касались их в восьмой книге. Из этого не следует, что философы в этих трех частях мыслили о Троице что-либо достойное Бога; хотя известно, что первым, открывшим и введшим в употребление это разделение философии был Платон, который только Бога признавал и творцом всех существ, и подателем знания, и вдохновителем любви, с которой хорошо и блаженно проводится жизнь. Но хотя разные философы различно думали и о природе вещей, и о способах исследования истины, и о конечном благе, к которому мы должны направлять все, что ни делаем, тем не менее, все усилия их мысли вращаются вокруг этих трех великих и общих вопросов,

В мнениях каждого из них по каждому из этих вопросов множество разногласий; тем не менее, никто из них не сомневается, что существует некоторая причина природы, форма знания, высшее благо жизни. Так же точно и для каждого человека-художника, чтобы он мог что-либо создать, ставятся три условия: природа, искусство, польза; природа измеряется природными дарованиями, искусство — знанием, польза — плодом. Я знаю, что слово плод указывает на употребление, а польза — на пользование, и что между ними то различие, что то, что мы употребляем, доставляет нам удовольствие само по себе, безотносительно к чему-либо другому; а то, чем пользуемся, то нужно нам для чего-либо другого. Поэтому временными вещами скорее следует пользоваться, чем употреблять их (для удовольствия), чтобы получить право наслаждаться вечными. Не так нужно делать, как некоторые развращенные, которые желают употреблять (для удовольствия) деньги, а пользоваться Богом: не деньги тратят ради Бога, а почитают самого Бога ради денег. Впрочем, в более обычной речи мы говорим, что и плодами пользуемся, и в пользе

находим плод. Даже в собственном смысле плодами называем плоды полей, которыми, во всяком случае, мы все пользуемся временно.

Итак, в этом последнем смысле я употребил слово польза, говоря о тех трех условиях, которые ставятся для человека, как-то-, природа, искусство и польза. Соответственно этому, для достижения блаженной жизни философами, как я сказал, была изобретена трехчастная система: естественная соответственно природе, рациональная — познанию и моральная — пользе. Будь наша природа от нас, мы, конечно, сами рождали бы нашу мудрость, а не старались бы приобретать ее через науку, изучая ее; имей наша любовь источник в нас самих и к нам же относись, ее было бы достаточно для блаженной жизни и не было бы нужды в ином благе для нашего наслаждения. При данных же условиях, поскольку наша природа виновником своего бытия имеет Бога, мы, несомненно, для познания истины должны своим учителем полагать Его; для того, чтобы быть блаженными, в Нем же искать подателя внутреннего удовольствия.

Глава XXVI

И сами мы в себе узнаем образ Бога, т. е. высочайшей Троицы, — образ, правда, неравный, даже весьма отличный, не совечный и, чтобы кратко выразить все, не той же сущности, что Бог, хотя в вещах, Им созданных, наиболее по природе своей к Богу приближающийся, — образ, требующий пока усовершенствования, чтобы быть ближайшим к Богу и по подобию. Ибо и мы существуем, и знаем, что существуем, и любим это наше бытие и знание. Относительно этих трех вещей, которые я только что перечислил, мы не опасаемся обмануться какой-нибудь ложью, имеющей вид правдоподобия. Мы не ощущаем их каким-либо телесным чувством, как ощущаем те вещи, которые вне нас, как ощущаем, например, цвет — зрением, звук — слухом, запах — обонянием, поедаемое — вкусом, твердое и мягкое — посредством осязания. Они не из этих чувственных вещей, образы которых, весьма на них похожие, хотя уже и не телесные, вращаются в нашей мысли, удерживаются нашей памятью и возбуждают в нас стремление к ним. Без всяких фантазий и без всякой обманчивой игры призраков для меня в высшей степени несомненно, что я существую, что я это знаю, что я люблю. Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны академиков, которые могли бы сказать: «А что если ты обманываешься?» Если я обманываюсь, то уже поэтому существую. Ибо кто не существует, тот не

может, конечно, и обманываться: я, следовательно, существую, если обманываюсь.

Итак, поскольку я существую, если обманываюсь, то каким образом я обманываюсь в том, что существую, если я существую несомненно, коль скоро обманываюсь? Так как я должен существовать, чтобы обманываться, то нет никакого сомнения, что я не обманываюсь в том, что знаю о своем существовании. Из этого следует, что я не обманываюсь и в том, что я знаю то, что я знаю. Ибо как я знаю о том, что существую, так равно знаю и то, что я знаю. Поскольку же эти две вещи я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, присоединяю и эту самую любовь как третью, равную с ними по достоинству, ибо я не обманываюсь, что я люблю, если я не обманываюсь и в том, что люблю; хотя если бы даже последнее и было ложно, во всяком случае было бы истинно то, что я люблю ложное. На каком основании стали бы упрекать меня в любви к ложному или удерживать от этой любви, если бы было ложно то, что я его люблю. Если же упомянутое истинно и достоверно, то кто может сомневаться, что когда его любят, истинна и достоверна и сама к нему любовь? Затем, нет никого, кто не желал бы существовать, как нет никого, кто не хотел бы быть блаженным. Ибо каким образом может быть кто-нибудь блаженным, если не будет существовать?

Глава XXVII

По некоторому естественному влечению само существование до такой степени привлекательно, что и несчастные не желают уничтожения и тогда, когда чувствуют себя несчастными, желают прекращения не своего существования, а своего бедствия. Если бы даже тем, которые и самим себе кажутся несчастнейшими, и на самом деле таковы, и не только мудрыми, как глупые, но даже и теми, которые считают себя блаженными, признаются несчастными, потому что бедны и нищи, — если бы даже этим кто-либо предложил бессмертие, с которым не умерло бы и само их несчастье, предупредив, что они, если не пожелают навсегда пребывать в этом несчастье, обратятся в ничтожество и никогда не возвратятся к бытию, а погибнут совершенно, то, наверно, и они возликовали бы и предпочли бы всегдашнее существование на этом условии совершенному небытию.

Лучший свидетель этого — их собственное чувство. Ибо почему они боятся умирать и предпочитают жить в этой нужде, а не окончить ее смертью, как не потому, что природа, очевидно, избегает небытия? И потому, зная, что умрут, они как великого благодеяния ждут, что им оказано будет то милосердие, что они подольше поживут в этом самом несчастье и позже умрут. Этим они доказывают, с какой великой радостью они приняли бы даже такое бессмертие, которое не положило бы конца их несчастью. Да и а самые неразумные животные, от громадных драко- | нов до ничтожных червячков, не наделенные даром понимать это, не показывают ли всевозможными движениями, что они желают существовать и потому избегают погибели? Да и деревья и все молодые побеги, у которых нет никакой способности избегать гибели посредством явных движений, для безопасного распространения ветвей по воздуху разве не впускают корни поглубже в землю, чтобы извлекать оттуда питание и благодаря этому известным образом сохранять свое бытие? Наконец, и те тела, у которых нет не только чувства, но даже никакой растительной жизни, то поднимаются вверх, то опускаются вниз, то держатся в средних пространствах, чтобы сохранить свое бытие там, где они могут существовать сообразно со своей природой.

А как велика любовь к знанию и насколько природа человеческая не желает обманываться, можно понять из того, что всякий охотнее желает плакать, владея здравым умом, чем радоваться в состоянии помешательства. Эта великая и удивительная способность не свойственна никому из смертных одушевленных существ, кроме человека. Некоторые из животных владеют гораздо более острым, чем мы, чувством зрения для созерцания обычного дневного света; но для них недоступен этот бестелесный свет, который известным образом озаряет наш ум, дабы мы могли правильно судить обо всех этих вещах: для нас это возможно настолько, насколько мы воспринимаем этот свет.

Впрочем, и чувствам неразумных животных присуще если и не знание, то, по крайней мере, некоторое подобие знания. Прочие телесные вещи названы чувственными не потому, что чувствуют, а потому, что подлежат чувствам. Из них в деревьях нечто подобное чувствам представляет то, что они питаются и рождают. И эти все телесные вещи имеют свои сокрытые в природе причины. Свои формы, придающие красоту устройству этого видимого мира, они представляют для очищения

чувствам; так что кажется, будто они желают быть познаваемы взамен того, что сами не могут познавать. Но мы так воспринимаем их телесным чувством, что судим о них уже не телесным чувством. Ибо у нас есть иное чувство — (чувство) внутреннего человека, далеко превосходящее прочие, посредством которого мы различаем справедливое и несправедливое: справедливое — когда оно имеет известный созерцаемый умом вид, несправедливое — когда не имеет его. Для деятельности этого чувства не нужны ни острота глазного зрачка, ни отверстие уха, ни продушины ноздрей, ни проба ртом и никакое другое телесное прикосновение. Благодаря ему я убежден, что я существую и что знаю об этом; благодаря ему я люблю это и уверен, что люблю.

Глава XXVIII

Относительно этих двух, бытия и знания, насколько они в нас составляют предмет любви и насколько некоторое подобие их обнаруживается даже в других, стоящих ниже нас вещах, мы, насколько требовалось это задачей предпринятого нами труда, сказали достаточно. Но о любви, которой они любимы, мы еще не сказали, должна ли сама эта любовь быть любимой. Ее любят; и это мы видим из того, что в людях, которых заслуженно любят, сама она более всего и любима. Не тот человек по справедливости называется добрым, который знает, что такое добро, а тот, который любит. Да почему мы в себе самих чувствуем, что любим и саму любовь, которой любим то, что доброго мы любим. Есть и любовь, которой мы любим то, чего не следует любить; и эту любовь ненавидит в себе тот, кто ту любит, которая любит, что должно любить. Обе эти любви могут быть в одном человеке, и благо для человека заключается в том, чтобы он развивал в себе то, чем мы хорошо живем, и уничтожал то, чем живем худо, пока не излечится совершенно и не изменится в доброе все, чем мы живем. Если бы мы были животными, то мы любили бы плотскую жизнь и все, что отвечает чувству плоти; это было бы для нас достаточным благом и мы, довольствуясь этим благом, не искали бы ничего другого. Так же точно, если бы мы были деревьями, мы, конечно, ничего не любили бы движением чувства, хотя казались бы стремящимися к тому, если бы были более плодовиты. А будь мы камнями, или волной, или ветром, или пламенем, или чем-либо другим в том же роде без всякого чувства и жизни, — и в таком случае у нас не было бы недостатка в некотором стремлении к своему месту и порядку. Ибо нечто подобное любви представляет собой удельный вес тел, по

которому они или опускаются от тяжести вниз, или по легкости стремятся вверх. Удельный вес так же уносит тело, как любовь уносит душу, куда бы она ни уносилась.

Итак, поскольку мы люди, созданные по образу Творца своего, у Которого и вечность истинна, и истина вечна, и любовь вечна и истинна, и Который сам есть вечная, истинная и достохвальная Троица, неслиянная и нераздельная; то в тех вещах, которые ниже нас, но которые сами не могли бы ни существовать каким бы то ни было образом, ни удерживать какой-либо вид, ни стремиться к какому-нибудь порядку, ни удерживать его, если бы не были сотворены Тем, Кому свойственно высочайшее бытие, Который высочайше премудр, высочайше благ, — в этих вещах, неустанно пробегая все сотворенное Им, мы должны разыскивать как бы некоторые следы Его, отпечатленные Им в одном месте более, в другом — менее; созерцая же в самих себе образ Его, возвратимся в самих себя, как известный евангельский младший сын (Лук. XV, 18), и воспрянем, чтобы вернуться к Тому, от Которого удалились вследствие греха. Там бытие наше не будет иметь смерти; там знание наше не будет заблуждаться; там любовь наша не будет иметь преткновения.

Пока мы считаем эти три вещи несомненными и своими и относительно их верим не другим свидетелям, а сами ощущаем их непосредственно и созерцаем их внутренним достовернейшим взором; но долго ли все это будет продолжаться и не прекратится ли когда-нибудь, и к чему оно придет, если будет идти хорошо или дурно, — на все это, так как сами мы не может этого знать, мы требуем или имеем других свидетелей. Почему относительно достоверности этих свидетелей не может быть никакого сомнения, — об этом более тщательно мы поговорим после. В настоящей же книге мы, насколько возможно, продолжим, что начали говорить о граде Божием, который не странствует в этой смертной жизни, а всегда бессмертен в небесах, т. е. о святых ангелах, преданных Богу, которые никогда не были и не будут отступниками, между которыми и теми, что сделались тьмой, отступив от вечного света, Бог от начала, как мы уже сказали, положил разделение.

Глава XXIX

Эти святые ангелы познают Бога не через слышимые слова, но через само присутствие неизменяемой Истины, т. е. через единородное Его Слово; познают и само Слово, и Отца, и Святого Духа. А что эта Троица есть неразделенная, что отдельные Лица составляют в ней единое существо, что все они суть не три Бога, но один Бог, — они знают это лучше, чем знае мы самих себя.

И само творение они познают там, т. е. в премудрости Божией, как в идее, по которой оно сотворено, лучше, чем в нем самом; а соответственно этому и самих себя они познают там лучше, чем в самих себе, хотя познают себя и в самих себе. Ибо они сотворены и суть иное, чем Тот, Который сотворил их. Поэтому там они познают себя как бы в дневном сознании, а в самих себе — как бы в вечернем, как это сказано нами выше. Ибо великая разница в том, познается ли что-либо в идее, по которой оно сотворено, или же в себе самом. Так, одним образом познается правильность линий или истинность фигур, когда она умственно созерцается, и другим, когда чертится в пыли; одним образом справедливость — в неизменяемой Истине, и другим — в душе справедливого. Так познают они и остальные вещи, например твердь между водами высшими и низшими, называемую небом; собрание вод внизу, обнажение земли и произрастание трав и деревьев; сотворение солнца, луны и звезд; рождение из воды животных, т. е. птиц, рыб и зверей, равно и сотворение всех ходящих по земле, и самого человека, превосходящего на земле все вещи. Все это иначе познается ангелами в Слове Божием, в Котором оно имеет свои неизмененные основы и законы, по которым сотворено; и иначе познается в себе самих. Там это знание — яснее, как знание в идее; здесь темнее, как знание произведения. А когда эти дела относятся к славе и почитанию самого Создателя, они блистают светом в умах созерцающих, как утро.

Глава XXX

Все это, как повествует Писание, ради совершенства числа шесть через шестикратное повторение того же дня совершается в шесть дней. Это не потому, что для Бога необходима была продолжительность времени, — как бы Он не мог сотворить разом все, что после соответствующими движениями производило бы времена, — но потому,

что числом шесть обозначено совершенство творения. Ибо число шесть первое составляется из своих частей, т. е. из части шестой, третьей и половины. Эти части суть один, два и три; сложенные вместе, они составляют шесть. Но при этом рассмотрении чисел должны пониматься те их части, относительно которых может быть сказано, какую часть числа они составляют, т.е. половина, треть, четверть, и которые потом получают наименование от известного числа. Например, хотя в числе девять четыре составляют некоторую часть, но о четырех нельзя сказать, что это часть девяти; об одном же это можно сказать, потому что один есть девятая его часть; может быть это сказано и о трех, так как три составляют третью часть девяти. Но обе эти части, девятая и третья, т. е. один и три, будучи соединены в одно число, далеко не достигают до всего числа, до девяти. Так же точно и в числе десять число четыре составляет известную часть, но нельзя сказать какую; а об одном это может быть сказано, потому что один есть десятая часть десяти. Имеет это число и пятую часть, которая есть два; имеет и половину, которая есть пять. Но эти три части числа десяти: десятая, пятая и половина, т. е. один, два и пять, сложенные вместе, не составляют десяти и равняются восьми. Части же числа двенадцать, сложенные в одну сумму, превышают это число. Оно имеет шестую часть, которую составляют два; имеет четвертую часть, состоящую из трех; имеет третью, состоящую из четырех, имеет и половину, состоящую из шести. Но один, два, три, четыре и шесть — не двенадцать, а более, т. е. шестнадцать.

Я нашел необходимым вкратце упомянуть об этом, чтобы показать совершенство числа шесть, которое первое, как я сказал, составляется из соединения частей своих в одну сумму. В это шестеричное число Бог совершил Свое творение. Не следует поэтому пренебрегать числами. Внимательно вникающие в них хорошо знают, какое великое значение нужно придавать им во многих местах Священного писания. Не напрасно в славословии Бога сказано, что Он все расположил мерой, числом и весом (Прем. XI, 21).

Глава XXXI

На седьмой же день, т. е. на тот же, семь раз повторенный день, — число, которое в другом отношении также совершенно, — выпадает покой Божий, и при этом в первый раз упоминается освящение. Таким образом, Бог не пожелал освятить этот день в каких-либо делах Своих, но

в покое, не имеющем вечера: потому что нет более никакой твари, которая, одним образом познавая себя в Слове Божием и другим — в самой себе, могла бы производить различное знание, подобное дню и вечеру. О совершенстве числа семь может быть сказано весьма многое; но книга эта уже и так слишком растянута, и я опасаюсь, чтобы не могло показаться, будто, воспользовавшись удобным случаем, я хочу разбрасывать свое знание скорее с легкомыслием, чем с пользой. Нужно соблюдать правила умеренности и важности, чтобы не сказали о нас, что, говоря много о числе, мы позабыли меру и важность. Итак, достаточно упомянуть, что три есть первое совершенно неравное число, а четыре — первое совершенно равное: из них-то и состоит число семь. Потому оно часто употребляется вместо числа неопределенного, например: «Семь раз упадет праведник, и встанет» (Притч. XXIV, 16), т. е. сколько бы раз праведный ни падал, он не погибнет.

Это, впрочем, нужно понимать не относительно проступков, но относительно напастей, приводящих к смирению. И еще: «Семикратно в день прославляю Тебя» (Пс. СХУШ, 164); что в другом месте выражено иным образом: «Хвала Ему непрестанно в устах моих» (Пс. XXXIII, 2). И многое в этом роде находится в Священном писании, в котором число семь, как я сказал, употребляется обыкновенно для обозначения целой совокупности какой-либо вещи. Поэтому тем же числом часто обозначается Святой Дух, о Котором Господь говорит: «Наставит вас на всякую истину» (Иоан. XVI, 13). Этим числом обозначается и покой Божий, которым успокаивается и человек в Боге. Ибо в целом, т. е. в полном совершенстве, заключается покой, а в части — труд. Мы трудимся, пока познаем отчасти, «когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (I Кор. XIII, 10). Из-за этого происходит так, что даже эти Писания мы изучаем с трудом. Между тем как святые ангелы, об общении и соединении с которыми мы воздыхаем в этом труднейшем странствовании, обладают как вечностью пребывания, так и легкостью познавания, и блаженством покоя. Они без затруднения помогают нам: потому что их духовные, чистые и свободные движения их не утомляют.

Глава XXXII

Кто-нибудь может затеять спор и начать утверждать, что не святые ангелы разумеются в том месте Писания, где сказано: «Да будет свет. И

стал свет»; и будет думать или говорить, что тогда впервые сотворен был какой-нибудь телесный свет; ангелы же сотворены прежде, и не только прежде тверди, созданной между водами и водами и названной небом, но даже прежде того, о чем сказано: «В начале сотворил Бог небо и землю»; и что выражение «в начале» не значит, будто бы здесь речь о том, что сотворено было прежде всего: потому что еще прежде Бог сотворил ангелов, а (значит) то, что Он сотворил все в Премудрости, именно в Своем Слове, Которое и в ' Писании называется Началом, как и сам Он в Евангелии на вопрос иудеев, кто Он, ответил, что Он — Начало (Иоан. VIII, 25).

Но я не стану поддерживать спора защитой противоположного мнения, особенно потому, что вполне доволен, что уже в самом начале священной книги Бытия содержится указание на Троицу. Ибо после того, как говорится: «В начале сотворил Бог небо и землю», — с целью дать понять, что Отец творил в Сыне, как свидетельствует псалом, в котором читаем: «Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро»* (Пс. С1П, 24), — посте этого совершенно уместно упоминается и Святой Дух. Вслед за тем, как упомянуто, какого свойства в начале Бог сотворил землю, или массу, или материю для образования будущего мира, (который) Он назвал именем неба и земли, и прибавлено: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною», — вслед за тем, чтобы закончить упоминание о Троице, говорится: «И Дух Божий носился над водою» (Быт. I, 2). Итак, пусть каждый понимает, как хочет. Вопрос столь глубок, что может для упражнения читателей, не уклоняющихся от правила веры, вызывать различные решения. Пусть только никто не подвергает сомнению, что существуют в небесах святые ангелы, хотя и не совечные Богу, тем не менее — непоколебимые и твердые в своем вечном и истинном блаженстве. Уча, что к обществу их принадлежат дети Его, Господь не только говорит: «Как Ангелы Божий на небесах» (Мф. XXII, 30), но и показывает, каким созерцанием наслаждаются сами ангелы, говоря: «Говорю вам, что Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Мф. XVIII, 10).

У Августина: «Все сотворил Ты премудростью».

Глава XXXIII

Апостол Петр яснейшим образом показывает, что некоторые ангелы согрешили и низвергнуты в преисподнюю мира сего, служащего для них своего рода темницей до будущего последнего осуждения их в день суда, когда говорит, что Бог «ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (II Пет. II, 4). Кто может сомневаться, что Бог или в Своем предвидении, или самим делом положил разделение между этими и другими ангелами? Кто станет возражать против того, что последние справедливо называются светом, когда даже мы, еще живущие в вере и еще надеющиеся на равенство с ними, но не достигшие его, названы апостолом светом: «Вы были некогда тьма, а теперь — свет в Господе» (Еф. V, 8)? А тьмой с полной ясностью называются падшие ангелы, — это хорошо знают те, которые понимают или верят, что они хуже неверных людей. Пусть в известном месте этой книги, где читаем: «Да будет свет. И стал свет», следует понимать и иной свет; пусть и в том месте, где написано: «И отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью» (Быт. 1,2, 3), говорится о другой тьме. Во всяком случае, мы полагаем, что есть два ангельские общества: одно наслаждается Богом, другое кичится гордостью; одно, которому говорится: «Поклонитесь пред Ним, все боги»* (Пс. ХСЛТ, 7), другое, князь которого говорит: «Все это дам Тебе, если падши поклонишься мне» (Мф. IV, 9); одно — пылающее святой любовью к Богу, другое — курящееся нечистой любовью к собственному величию; первое из них, соответственно тому, как написано: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак. IV, 6), обитает на небе небес, а другое, низвергнутое оттуда, мечется в этом низшем воздушном небе; первое в светлом благочестии наслаждается покоем, а второе волнуется мрачными страстями; первое по мановению Божию смиренно является на помощь и праведно мстит, а другое горит страстью порабощать и вредить; первое — слуга Божией благости, чтобы помогать по желанию, а другое обуздывается могуществом Божиим, чтобы не вредило настолько, насколько желает вредить; первое насмехается над вторым, ибо то против своей воли приносит пользу своими преследованиями, а последнее завидует первому, собирающему в отечество своих странников. ' У Августина: «Поклонитесь Ему все ангелы Его».

Итак, если мы высказали мнение, что в известной книге, которая называется книгой Бытия, под именем света и тьмы подразумеваются эти два ангельские общества, неравные между собой и противоположные друг другу, из которых одно — доброе по природе и праведное по направлению воли, а другое — доброе по природе, но превратное по направлению воли, — общества, яснейшие указания на которые содержатся в других местах божественных Писаний, то, хотя бы в приведенном месте писатель подразумевал и нечто другое, темнота его выражений во всяком случае исследована нами не без пользы.

Хотя мы и не в состоянии были точно понять мысль писателя этой книги, однако же не уклонились от правила веры, которое достаточно известно верующим на основании других священных Писаний того же авторитета. Пусть здесь упоминаются только телесные творения Божий; но они, тем не менее, имеют некоторое сходство с духовными, вследствие чего апостол говорит: «Ибо все вы — сыны света и сыны дня: мы — не сыны ночи, ни тьмы» (I Фес. V, 5). Если же и писатель подразумевал именно это, то задача нашего исследования выполнена как нельзя лучше: нужно полагать, что человек Божий, наделенный необычной и божественной мудростью, или лучше Божиих, совершенных, по словам его, в шесть дней, не мог никоим образом опустить и ангелов. «В начале (потому ли, что Он сотворил их сначала, или, как приличнее понимать «в начале», — потому, что сотворил в единородном Слове), — говорит Писание, — сотворил Бог небо и землю». Этими словами обозначена вся совокупность тварей, или, что более вероятно, тварь духовная и телесная, или две великие части мира, которыми обнимается все сотворенное; так что писатель сперва хотел сказать о всей совокупности творения, а потом проследил части его по порядку таинственного числа дней.

Глава XXXIV

Некоторые думали, что именем вод названы многочисленные сонмы ангелов, и смысл слов: «Да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды» (Быт. I, 6) якобы тот, что под водой выше тверди должны пониматься ангелы, а ниже ее — или эти видимые воды, или масса злых ангелов, или же племена всех людей. Если это так, то в данном месте указывается не то, когда сотворены ангелы, а то, когда они разделены. Но некоторые (что свойственно преврат-нейшей и нечестивой суетности) отрицают даже, что воды сотворены Богом, на том основании,

что в Писании нигде не сказано: «И сказал Бог: да будет вода». То же самое и с подобной же суетностью они могут сказать и относительно земли; потому что нигде не написано: «Сказал Бог: да будет земля». Но, говорят они, написано: «В начале сотворил Бог небо и землю». В таком случае здесь же должно разуметь и воду: та и другая обозначены вместе одним именем. «Его — море, — как читаем в псалме, — и Он создал его, и сушу образовали руки Его» (Пс. ХСГУ, 5).

Но те же, которые под именем вод, находящихся превыше' небес, хотят понимать ангелов, принимают в соображение вес стихий и потому не думают, чтобы жидкая и тяжелая природа воды могла быть помещена в высших пространствах мира. Имей они сами возможность на свой манер сотворить человека, они не вложили бы ему в голову слизи, которая по-гречески называется фХеуца и которая в элементах нашего тела заменяет воды. Искусство Божие указало здесь самое пригодное помещение для слизи; а по их предположению это так нелепо, что, если бы мы не знали этого, а в упомянутой книге было бы написано, что Бог в части человеческого тела, высшей всех остальных, поместил влагу, жидкую и холодную, и потому тяжелую, — эти испытатели стихий решительно не поверили бы этому; а если бы подчинились авторитету того же Писания, стали бы утверждать, что здесь следует понимать нечто иное. Но если бы мы прилежно стали исследовать и рассматривать в отдельности все, что написано в этой божественной книге о сотворении мира, то нам пришлось бы и много говорить, и далеко уклониться от плана предпринятого сочинения. Насколько казалось необходимым, мы уже достаточно сказали о тех двух различных и друг другу противоположных обществах ангелов, которые представляют собой известные первоосновы двух градов и в среде человеческой, о которых я предположил говорить далее. Поэтому закончим, наконец, настоящую книгу.